



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Wolność i dobro : problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku

Author: Tomasz Czakon

Citation style: Czakon Tomasz. (2005). Wolność i dobro : problem wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Tomasz Czakon

Wolność i dobro

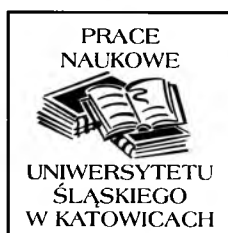
Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej
w Polsce po 1989 roku



Wydawnictwo
Uniwersytetu
Śląskiego
Katowice 2005

Wolność i dobro

**Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej
w Polsce po 1989 roku**



NR 2318

Tomasz Czakon

Wolność i dobro

Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej
w Polsce po 1989 roku



Redaktor serii: Filozofia
Józef Bańka

Recenzenci
Józef Lipiec, Andrzej Szahaj

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział I	
Problem znaczenia wolności	15
Pomniejszanie znaczenia wolności	15
Wolność nie należy do istoty człowieka	16
Wolność nie jest jedyną wartością	16
Wolności nie można absolutyzować	17
Wolność jest rezultatem grzechu nieposłuszeństwa	20
Dwoisty charakter wolności	22
Wolność nie jest cechą konstytutywną człowieka, choć nie jest też fikcją	22
Wolność ma charakter ambiwalentny	23
Wolność jest warunkiem moralności czynu	25
Wolność należy do podstawowych wartości, jest atrybutem osoby ludzkiej, lecz nie należy jej absolutyzować	28
Ujawniła się negatywna strona wolności	30
Wolność wymaga usprawiedliwienia	32
Podkreślanie znaczenia wolności	34
Wolność należy do niezbywalnych elementów bytowej natury człowieka	35
Wolność jest nieusuwalna	36
Nie ma relacji człowieka do Boga bez wolności	37
Wolność jest zadaniem	40
Rozdział II	
Granice wolności	43
Istnieją granice wolności	43
Granicą wolności jest determinizm	44
Granicą wolności jest struktura bytowa świata i człowieka	47

Cel ostateczny wolności został narzucony	48
Granica wolności jest ład moralny, dobro i prawda	49
Granica wolności jest grzech i łaska	56
W wolności potrzebne jest ukierunkowanie na Boga	59
Wolność jest samostanowieniem, lecz w granicach prawdy	61
Granice wolności określone są przez kilka relacji	63
Istnieją granice wolności, lecz nie należy się ich obawiać	64
Wolności nie należy się bać	65
Wolność ma charakter dialogiczny	66
Wolność wymaga wyzwolenia	70
 Rozdział III	
Rodzaje wolności	76
Otwarte typologie wolności	76
Wolność jest wieloaspektowa	77
Różnorodność modeli wolności	83
Zamknięte typologie wolności	98
Wolność prawdziwa i fałszywa	99
Fałszywa a chrześcijańska koncepcja wolności	100
Wolność integrystów	103
Wolność w Chrystusie i od Chrystusa	104
 Rozdział IV	
Stosunek do liberalizmu	106
Spojrzenie z zewnątrz	106
Stosunek do liberalizmu jest zróżnicowany	110
Możliwy jest kompromis	127
Negacja filozoficznych i aksjologicznych aspektów liberalizmu	131
 Rozdział V	
Stosunek do wolnego rynku	145
Społeczna nauka Kościoła nie proponuje żadnego modelu życia ekonomicz- nego	145
Niechęć do wolnego rynku	146
Krytyka idei wolnego rynku	146
Polska religijność jest w konflikcie z duchem kapitalizmu	147
Stosunek do wolnego rynku ma charakter historyczno-sytuacyjny	148
W nauczaniu papieża występuje ewolucja poglądów w sprawie stosunku do kapitalizmu	149
Stosunek do kapitalizmu ma charakter sytuacyjny	158
Możliwe jest kompromisowe stanowisko wobec wolnego rynku	159
Kapitalizm nie jest sprzeczny z etyką katolicką pod warunkiem wprowa- dzenia w nim zmian	159

Jest miejsce na kapitalizm o transcendentnej inspiracji	161
Akceptacja społecznej gospodarki rynkowej	170
Akceptacja wolnego rynku	177
Wartości chrześcijańskie nie szkodzą przedsiębiorczości	177
Poparcie dla wolnego rynku	178
Rozdział VI	
Stosunek do demokracji	180
Wolność w państwie jest wolnością do prawdy, do dobra wspólnego . . .	181
Polityka jest społecznym działaniem moralnym	181
Współcześnie demokracja staje się państwem wspólnego dobra . . .	187
Naród jest podstawą prawdziwie wolnego i ludzkiego działania . . .	191
Kościół i państwo jednoczy dobro wspólne	196
Do prawdy trzeba dojrzewać przez dialog	200
Dzisiaj Kościół aprobuję demokrację w sposób najpełniejszy z możliwych .	200
Państwo i Kościół powinny darzyć się szacunkiem	212
Naród nie jest kryjówką	216
W centrum polityki tkwi chrześcijański naród polski	218
Chrześcijaństwo charakteryzuje pozytywizm polityczny	218
Konieczna jest obrona polskiego narodu chrześcijańskiego	223
Zakończenie	227
Literatura	233
Indeks osobowy	239
Summary	243
Zusammenfassung	244

Wstęp

Rok 1989 był znaczący także dla katolickiej filozofii społecznej w Polsce. Wówczas to – jak pisze Adam Chmielewski¹ – okazało się, że „prawie wszyscy jesteśmy liberałami”. Niektórzy byli nimi od „zawsze”, choć sami o tym nie wiedzieli. Odkrycie liberalizmu dotyczyło również myślicieli związanych z katolicką filozofią społeczną. W efekcie przełomu 1989 roku w latach 90. minionego wieku w Polsce toczyła się dyskusja o miejscu Kościoła katolickiego w nowej rzeczywistości społecznej, politycznej, o roli Kościoła w procesie przemian. W dyskusję zaangażowane były osoby o bardzo zróżnicowanych poglądach filozoficznych i politycznych, zajmujący odmienne miejsca w strukturze politycznej i społecznej. W swym najbardziej zewnętrznym wymiarze dyskusję prowadzono też w prasie codziennej; ten wymiar dyskusji został już częściowo opisany. Można tu wymienić książki Jerzego Szackiego², Jarosława Gowina³, Mirosława Habowskiego⁴. W książce J. Szackiego problematyka dotycząca katolickiej myśli społecznej stanowi tylko część przedmiotu zainteresowania autora oraz jest ujęta w aspekcie głównego obiektu badania – liberalizmu. Wypowiedź J. Gowina ma charakter zaangażowanego uczestnika dyskusji i skupia się bardziej na praktycznych aspektach obecności Kościoła katolickiego w Polsce w procesie transformacji, wątki teoretyczne dotyczące

¹ A. Chmielewski: *Społeczeństwo otwarte czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001, s. 14 i nast.

² J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie*. Kraków 1994.

³ J. Gowin: *Kościół po komunizmie*. Kraków–Warszawa 1995; Tenże: *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków 1999.

⁴ M. Habowski: *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989–1995)*. Wybrane problemy. Wrocław 2002.

wolności są mniej eksponowane. Z kolei opracowanie M. Habowskiego zajmuje się ograniczonym czasowo wycinkiem wypowiedzi zawartych w prasie, także problematyka wolności jest tylko niewielkim fragmentem książki.

Omawiana dyskusja ujawniła bardzo duże zróżnicowanie poglądów na płaszczyźnie: Kościół – otoczenie, jak również wśród oponentów Kościoła oraz w grupie jego zwolenników – choć tutaj (siłą rzeczy) było ono mniejsze. W swej najistotniejszej części koncentrowała się wokół wolności, jej rozumienia, miejsca w systemie wartości, źródeł i granic, stosunku Kościoła do wolnego rynku, państwa, Unii Europejskiej, liberalizmu. W pierwszej połowie lat 90. szczególnie burzliwe były wypowiedzi w sprawie dopuszczalności i warunków przerywania ciąży, a także stosunku Kościoła katolickiego oraz myślicieli z nim związanych do wolnego rynku.

Przedmiotem mojego zainteresowania jest „szok” wolności wywołany przełomem 1989 roku. Interesuje mnie, w jaki sposób myśliciele katolicycy odnoszą się do niego, w jaki sposób reagują na nową sytuację. Poszukuję odpowiedzi na pytanie, czy istnieją, a jeśli tak, to jakie, filozoficzne podstawy wypowiedzi o wolności. Dotychczasowe analizy omawianych wypowiedzi nie podejmują tego aspektu. Pragnę uzupełnić wiedzę w tym zakresie. Nie jest moim zamiarem rejestracja wszystkich wypowiedzi dotyczących problemu wolności głoszonych przez myślicieli katolickich w Polsce. Przedstawiam tylko te, które objaśniają ideę przewodnią pracy. Niniejsza dysertacja nie opisuje wzajemnych relacji między liberalizmem a katolicyzmem, to znaczy nie jest próbą porównania katolickiego i liberalnego rozumienia wolności, natomiast w części poświęcono ją odczytaniu liberalizmu przez katolicyzm. W części, ponieważ liberalizm to tylko jeden z punktów odniesienia katolickiego rozumienia wolności. W innej części źródłem inspiracji jest własna tradycja filozoficzna, lecz są nim również inne koncepcje filozoficzne. W wypowiedziach katolickich myślicieli społecznych o wolności nie poszukuję żadnej ortodoksji, nie oceniam ich poprawności, wewnętrznej konsekwencji czy następstw. Ujawniam natomiast wewnętrzną strukturę dyskusji o wolności w katolickiej filozofii w Polsce po 1989 roku. Zestawiam odmienne odpowiedzi na te same pytania.

W konsekwencji teza, której chciałbym bronić, brzmi następująco. Po pierwsze, w wypowiedziach o wolności, głoszonych przez ludzi związanych z Kościołem katolickim w Polsce, występują nie tylko problemy praktyczne⁵, lecz także filozoficzne, poszukujące podstaw myślenia o wolności. Po drugie, w katolickiej filozofii społecznej w Polsce omawianego okresu wolność jest problemem, to znaczy, że jest uznawana za zagadnienie wymagające rozwiązania, rozstrzygnięcia, stanowi przedmiot sporów. Po trzecie, istnieją odmienne sposoby rozumienia wielu podstawowych kwestii dotyczących wolności, sto-

⁵ O czym piszą: J. Gowin: *Kościół po komunizmie* oraz Tenże: *Kościół w czasach wolności...*; M. Habowski: *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy...*

sunek do niej waha się od obrony dotychczasowych, tradycyjnych ujęć do gotowości uznania zasadności także innych koncepcji i wykorzystania ich w konstruowaniu nowego katolickiego ujęcia wolności.

Być może w tym drugim nurcie ujawnia się zjawisko, które Luc Ferry nazwał humanizacją tego, co boskie i uświęcaniem tego, co ludzkie⁶. W wypadku analizowanego problemu chodziłoby o poszukiwanie w wolności, społeczeństwie tego, co trwałe, co wykracza poza doraźność, choć to doraźność, przygodność jest tym, co dotyka najbardziej. Podobne stanowisko można zauważyć w wypowiedzi Andrzeja Szahaja⁷. Z pewnymi zastrzeżeniami zgadza się on, że następuje proces sekularyzacji kultury Zachodu (choć nie wyklucza także odrodzenia religijnego, w tym o charakterze fundamentalistycznym), lecz nie wie, jak go oceniać, ponieważ wiąże się z nim życie z poczuciem przygodności istnienia. „Autor *Intimations of Postmodernity* [tj. Zygmunt Bauman], pisze A. Szahaj, zdaje sobie doskonale sprawę, iż jest to [sekularyzacja] wielkie wyzwanie i bardzo dobrze wie, jak trudno mu sprostać. Każdy, kto sprawę kiedyś przeżył i przemyślał, każdy kto trzymał kiedyś w swej dłoni dłoń umierającej bliskiej osoby, wie, o czym mówię”⁸. Nurt uznawany za tradycyjny, nie zauważający potrzeby formułowania nowych odpowiedzi dostosowanych do wyzwań współczesności, jest w bardziej komfortowej sytuacji – przypomina wcześniejsze tezy o obiektywnym charakterze Prawdy i Dobra.

Wyjaśnienia wymaga pojęcie katolickiej nauki społecznej. Istnieją różne sposoby jej rozumienia⁹. Tadeusz Borutka powiada, że katolicka nauka społeczna jest zespołem twierdzeń i zasad, w świetle których można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych zagadnień współżycia społecznego oraz działalności politycznej i gospodarczej¹⁰. Píše dalej, że jednym ze źródeł katolickiej nauki społecznej są dociekania naukowe uczonych katolickich – teologów, filozofów, socjologów, ekonomistów. Przedmiotem mojego zainteresowania jest jedna z części tak wyróżnionej katolickiej nauki społecznej. Termin „katolicka filozofia społeczna” użyto tutaj także do podkreślenia różnicy między filozofią a katolickim nauczaniem społecznym, chodzi o prywatny, w tym sensie nieoficjalny, nieduszpasterski charakter wypowiedzi. Analizowani autorzy wypowiadają się we własnym imieniu, choć wielu z nich sądzi, że to, co mówią, jest, powinno być stanowiskiem Kościoła katolickiego. Czesław

⁶ L. Ferry: *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*. Warszawa 1998.

⁷ A. Szahaj: *Postnowoczesność jaka jest, nie(ch) każdy widzi*. [Rec. Z. Bauman: *Intimations of Postmodernity*. London 1992]. „Etyka” 1994, nr 27, s. 209–215.

⁸ Tamże, s. 214.

⁹ Dyskusje dotyczące rozumienia katolickiej nauki społecznej przedstawia T.W. Bąk: *Katolicka nauka społeczna i jej interpretacja w Polsce w latach 1958–1989*. Lublin 1997.

¹⁰ Ks. T. Borutka: *Propedeutyka katolickiej nauki społecznej*. W: ks. T. Borutka, o. J. Mazur OSPPE, ks. A. Zwoliński: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa (Jasna Góra) 1999, s. 11.

Strzeszewski¹¹ pisze w tej kwestii, że podmiotem katolickiej nauki społecznej są osoby prywatne. Utrzymuje także, że nauka społeczna Kościoła stanowi usystematyzowany zbiór twierdzeń, natomiast nauczanie społeczne ma charakter duszpasterski. W obrębie katolickiej nauki społecznej wyróżnia filozofię społeczną, etykę społeczną, etykę stosowaną. Według Cz. Strzeszewskiego filozofia społeczna „naświetla i określa zjawiska społeczne za pomocą filozofii i teologii katolickiej”¹². Z kolei Jan Mazur OSPPE¹³ w katolickiej nauce społecznej wyróżnia następujące elementy: objawione, filozoficzne, empiryczne, historyczne. Także Władysław Piwowarski¹⁴ zauważa wewnętrzne różnicowanie katolickiej nauki społecznej, twierdzi, że obejmuje ona: zagadnienia wstępne, historyczny rozwój, kierunki filozoficzno-społeczne, etyczne podstawy życia społecznego, katolicką etykę społeczną, katolicką etykę gospodarczą. Można więc powiedzieć, że wśród twórców i badaczy katolickiej nauki społecznej istnieje zgoda na wyodrębnienie w niej filozofii społecznej, publikowane są dzieła osób związanych z katolicką nauką społeczną poświęcone filozofii społecznej¹⁵.

Autorzy reprezentujący różne stanowiska filozoficzne zwracają uwagę na ontologiczne aspekty filozofii społeczeństwa czy filozofii społecznej. Józef Lipiec, budując pewną filozofię społeczeństwa, wskazuje, że chodzi w niej o refleksję ogólnofilozoficzną, a przede wszystkim o podstawy ontologiczne¹⁶. Z kolei Stanisław Kowalczyk, reprezentant katolickiej filozofii społecznej jest zdania, że filozofia społeczna „bada ontologiczny fundament fenomenu społeczności oraz jego relacje do istotnych komponentów człowieka-osoby”¹⁷. Inni autorzy związani z katolicką nauką społeczną zaliczają filozofię społeczną do filozofii człowieka¹⁸, lecz w tym kontekście również zwracają uwagę na aspekt ontologiczny. „Filozofia społeczeństwa, pisze Antoni B. Stępień, stawia pytania dotyczące istoty, sposobu istnienia, ostatecznych przyczyn istnienia więzi społecznej i grup społecznych (w ogóle lub określonego typu), stosunku bytowego między jednostką a społeczeństwem. W jej ramach mieści się filozoficzna teoria życia gospodarczego, rodziny, narodu czy państwa, społecznych związków formalnych i nieformalnych”¹⁹. Zasygnalizowane sposoby rozumienia filozofii społecznej wskazują dziedzinę mego zainteresowania. Jest

¹¹ C. Strzeszewski: *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985, s. 157–160.

¹² Tamże, s. 159.

¹³ J. Mazur OSPPE: *Katolicka nauka społeczna. Skrypt dla studentów teologii*. Kraków 1992, s. 11–12.

¹⁴ W. Piwowarski: *ABC katolickiej nauki społecznej*. Pelplin 1993, s. 25.

¹⁵ Patrz: J. Majka: *Filozofia społeczna*. Warszawa 1980; S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin 1994.

¹⁶ J. Lipiec: *Podstawy ontologii społeczeństwa*. Warszawa 1972, s. IV.

¹⁷ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 6.

¹⁸ A.B. Stępień: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1989, s. 89–90; J. Kondziela / J.H.: *Filozofia społeczna*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. nac. J. Herbut. Lublin 1997 s. 240–242.

¹⁹ A.B. Stępień: *Wstęp do filozofii...*, s. 90.

nią refleksja dotycząca zasad życia społecznego (tego, jakimi regułami ludzie kierują się w praktyce społecznej i politycznej oraz jakimi powinni się kierować) obecna w tekstach, dla których bezpośrednim źródłem inspiracji jest religia i tradycja katolicka. Chodzi o wypowiedzi o wolności, jej różnych aspektach, w okresie po 1989 roku do około 1998–1999 roku, gdy impuls przełomu ustępuje miejsca ocenie zdarzeń po przełomie. Z powodów praktycznych terminów „filozofia społeczna” i „myśl społeczna” używam zamiennie – chodzi o minimalizowanie powtórzeń słów i zwrotów.

Wyjaśnienia wymaga charakter odwoływania się do tekstów Jana Pawła II. Mam świadomość tego, że wypowiedzi papieża, przynajmniej ich część, mogą być uznane za składnik katolickiej filozofii społecznej w Polsce. Dla wielu charakteryzowanych autorów są one podstawowym składnikiem uzasadniania własnych koncepcji. Jednak w książce wypowiedzi papieża uwzględniam tylko w takim stopniu, w jakim są one przedmiotem innych analiz. Dzieje się tak z następującego powodu – wypowiedzi Jana Pawła II, niezależnie od ich oficjalnego statusu, są traktowane jako część nauczania Kościoła, dlatego interesuje mnie, jak są odczytywane. Nie interesuje mnie, która z przedstawionych interpretacji jest bardziej poprawna, bliższa myśli papieża, natomiast interesuje mnie to, że wypowiedzi Jana Pawła II są wykorzystywane do uzasadniania odmiennych stanowisk.

W doborze analizowanych wypowiedzi istnieje problem selekcji. Moim zamiarem jest przedstawienie tych, które pozwalają ukazać różnorodność stanowisk w sprawie pojmowania wolności. Wybór ma w jakimś stopniu charakter arbitralny, wiąże się z wieloma trudnościami: określenia, kto jest, a kto nie jest katolickim filozofem społecznym, a także w praktycznym oddzieleniu filozofii od teologii, lecz również nauk szczegółowych, przykładowo – politologii. Zamierzenie stanowi wykorzystywanie wypowiedzi filozoficznych, lecz jest to trudne, ponieważ w wypowiedziach wielu autorów współwystępują oba aspekty. Wiążą się z tym kłopoty interpretacyjne, lecz rezygnacja z takich wypowiedzi oznaczałaby zubożenie obrazu dyskusji. Istnieje również problem znaczenia poszczególnych wypowiedzi. Niektóre z nich przedstawiam tylko dlatego, że tworzą jakiś wariant charakteryzowanego stanowiska.

Prezentowana dyskusja o wolności w katolickiej filozofii społecznej nie odbywała się w ideowej pustce. Była w jakimś stopniu kontynuacją wcześniejszych, sprzed 1989 roku, rozważań o wolności zawartych przede wszystkim w opracowaniach o charakterze podręczników katolickiej nauki społecznej. Warto jednocześnie zwrócić uwagę, że bardzo znaczący przed 1989 rokiem publicysta, myśliciel społeczny, będący źródłem inspiracji dla różnych nurtów liberalizmu – Stefan Kisielewski – nie znalazł po roku 1989 kontynuatorów wśród katolickich myślicieli, a jego poglądy nie stały się w nowej sytuacji społecznej i politycznej źródłem inspiracji. Po 1989 roku bardzo ważnym źródłem inspiracji do dyskusji o wolności, szczególnie dla nurtu gotowego

przyswoić polskiemu katolicyzmowi przynajmniej niektóre aspekty liberalizmu, były liczne tłumaczenia dzieł prezentujących zachodnią katolicką myśl społeczną, szczególną estymą cieszyła się twórczość Michaela Novaka²⁰. Istotnym składnikiem kontekstu ideowego katolickich dyskusji o wolności były dominujące w omawianym okresie różne nurty liberalizmu, ich charakter opisali wspomniani już J. Szacki²¹ oraz J. Gowin²². Istotne dla liberalizmu, pośrednio także dla katolickiej filozofii społecznej, problemy (inspiracji współczesnej filozofii społecznej, pojmowania wspólnoty, dobra wspólnego, prawdy) są obecne w twórczości Adama Chmielewskiego²³, Marcina Króla²⁴, Andrzeja Szahaja²⁵, Pawła Śpiewaka²⁶. Historiozoficzny aspekt pojmowania wolności analizował Józef Bańka²⁷. Składnikiem ideowego otoczenia były również koncepcje antyliberalne²⁸. Jest także rzeczą ciekawą, że w wypowiedziach katolickich myślicieli społecznych nie są (w zasadzie) obecni współcześni znaczący filozofowie liberalni, tacy jak Ronald Dworkin, Robert Nozick, John Rawls.

Przedmiotem mojej analizy są: problem znaczenia wolności, jej granic, typów, stosunek do wolnego rynku, liberalizmu oraz demokracji (polityki). Problemy te, jak sądzę, najpełniej ujawniają zróżnicowanie stanowisk katolickiej filozofii społecznej. Mam świadomość, że przedmiotem badania można by uczynić także kwestię wolności w szeroko rozumianej etyce, kulturze (obszary te mają także aspekty społeczne), integracji europejskiej, lecz z uwagi na ważkość tej problematyki i ograniczenia objętościowe pracy pozostawiam to na inną okazję.

²⁰ M. Novak: *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Tłum. W. Buchner. Poznań 1993; Tenże: *Splot dwóch tradycji*. Tłum. A. Gowin. „Znak” 1990, nr 425–426 (10–11); Tenże: *Trzy koncepcje wolności*. W: *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność*. Red. P. Śpiewak. Warszawa 1996; M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993; trzeba tutaj także wymienić: R. Charles SI, D. MacLaren OP: *Kościół w świecie współczesnym. Nauczanie społeczne Kościoła w świetle Soboru Watykańskiego II*. Poznań 1995; R.J. Neuhaus: *Biznes i ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*. Tłum. B. Szlachta. Poznań 1993.

²¹ J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie...*

²² J. Gowin: *Kościół w czasach wolności...*

²³ A. Chmielewski: *Filozoficzna idea liberalizmu*. W: *Liberalizm u schyłku XX wieku*. Red. J. Miklaszewska. Kraków 1999; Tenże: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*. Red. A. MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa 1995.

²⁴ M. Król: *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*. Kraków–Warszawa 1996.

²⁵ A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa 2000; Tenże: *Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizmie przemienionego*. W: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*. Red. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1992.

²⁶ P. Śpiewak: *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność*. Warszawa 1996; Tenże: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998.

²⁷ J. Bańka: *Eurocentyzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*. Katowice 2002.

²⁸ Patrz: S. Holmes: *Anatomia antyliberalizmu*. Kraków–Warszawa 1998.

Rozdział I

Problem znaczenia wolności

Pomniejszanie znaczenia wolności

Wypowiedzi podejmujące problem znaczenia wolności można podzielić na: pomniejszające jej znaczenie, wskazujące na jej dwoisty charakter, podkreślające jej znaczenie oraz uznające ją za zadanie.

Nie ma takich wypowiedzi, które odrzucają wolność. Natomiast występują poglądy w różny sposób pomniejszające jej znaczenie. W centrum argumentacji tkwi tutaj jej zestawianie z prawdą¹, z jakimś wyobrażeniem rzeczywistości, w której nie ma miejsca na samodzielną rolę wolności, w której jest ona (ewentualnie) tylko jednym ze składników sytuacji człowieka. Okazuje się wówczas, że konsekwencją „nadmiaru” wolności są: samowola, relatywizm i inne negatywne zjawiska. W szczególności Mieczysław Gogacz zwraca uwagę na to, że wolność nie należy do istoty człowieka, dla Włodzimierza Dłubacza nie jest ona jedyną wartością, a Zofia J. Zdybicka utrzymuje, że nie można jej absolutyzować. Wśród wypowiedzi pomniejszających znaczenie wolności najbardziej zaskakująca, podważająca kanony właściwe środowisku katolickich myślicieli, jest wypowiedź Marka Strzały, charakteryzująca wolność jako rezultat grzechu nieposłuszeństwa.

¹ W sprawie fundamentalistycznych konsekwencji „prawdziwościowego” rozumienia wolności patrz: A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota. Spór liberalów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa 2000. Na s. 203 pisze on: „Otóż fundamentalizm jest zespołem przekonań wartościujących, z których jedno jest następstwem drugiego, a całość tworzy pewną trudną do zakwestionowania konstrukcję wyjątkowo odporną na jakąkolwiek krytyczną argumentację. Chciałoby się rzec, że fundamentalizm kreuje pewien świat, który swe ostateczne ugruntowanie znajduje w samym sobie, co pozwala mu zachować niewzruszony spokój wobec zawsze dlań wrogiego otoczenia”. Punktem centralnym fundamentalizmu – pisze cytowany autor – jest Prawda

Wolność nie należy do istoty człowieka

Wolność nie należy do istoty człowieka – pisze M. Gogacz². Jest ona relacją wspartą na intelekcie i woli, jest ukazaniem człowieka jako istoty mądrej oraz prawej. Autor ten swą propozycję nazywa realistycznym rozumieniem wolności, to znaczy odwołującym się do bytu (prawdy i dobra). Opis roli wolności przedstawia w części wypowiedzi dotyczącej jej błędnych koncepcji. Wolność – pisze – nie jest niezależnością od czegośkolwiek, bo byłaby dowolnością. Nie jest też liczbą podejmowanych decyzji, ponieważ byłaby wówczas częściowa. Nie należy wreszcie do istoty człowieka, „gdyż żadna czynność, nawet gdy jest to właściwe intelektowi rozumienie bytu i wybór dobra, nie może stać się elementem istoty, a więc stanowiącym istotę zespołem pryncypiów”³. Konsekwencją błędnych sposobów rozumienia wolności są: złe rozumienie tolerancji, relatywizm i woluntaryzm. Złe rozumienie tolerancji polega na zapominaniu o istnieniu różnicy między prawdą i fałszem, istnieniem a nicością. Relatywizm wynika z przekonania, że ludzki rozum nie jest zdolny do poznania prawdy, a woluntaryzm – z przypisania woli człowieka roli jedynej ludzkiej władzy; wyklucza on kierowanie się do dobra i prawdy. Wyjściem z owych pułapek są – jak utrzymuje M. Gogacz – realistycznie ujęta metafizyka bytu, realistyczna metafizyka człowieka oraz realistyczna etyka. Przy takim podejściu, twierdzi on, sprawą wyboru jest wiązanie wolności z koncepcją człowieka czy etyką. M. Gogacz wybiera etykę jako właściwy obszar zainteresowania wolnością, ponieważ wolność dotyczy ludzkich działań oraz – z drugiej strony – „wzbogaca etykę o aspekt szlachetności i piękna”⁴.

Wolność nie jest jedyną wartością

Wolność – pisze W. Dłubacz⁵ – jest błędnie pojmowana jako nieograniczona swoboda, nawet samowola. Twierdzi się, że wolność to jedyne źródło wartości i w imię tak pojętej wolności odrzuca się religię. Jest to błędne rozumienie wolności. Wolność stanowi środek realizacji szczególnej, „osobowej bytowości” człowieka, zależy ona od sposobu realizacji człowieczeństwa. Dalej

i Dobro, konsekwencją zaś – paternalizm, a nie poszukiwanie racji. Fundamentalizm to postawa zamknięta na świat, pełna niejednoznaczności, wahań. Fundamentalizm wyklucza wszelkie kompromisy, jest nastawiony na walkę.

² M. Gogacz: *Wolność jako przejaw sumienia*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL, Lublin 1997, s. 433–436.

³ Tamże, s. 435.

⁴ Tamże, s. 436.

⁵ W. Dłubacz: *Wolność a religia. Uwagi wstępne*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 673–677.

opisuje autodynamikę bytu, jednak rezultatem tego jest nie tyle uzasadnienie wyjściowej tezy, iż wolność jest środkiem, lecz to, że wolność to rezultat prawdziwego poznania⁶, choć pojawia się także opis tego, co to znaczy wolność jako środek realizacji celu. Byt z natury – stwierdza W. Dhubacz – dąży do urzeczywistnienia własnej doskonałości, osiągnięcia właściwego sobie celu, dobra. Podobnie jest w wypadku człowieka. Występuje w nim dążenie do urzeczywistnienia swej natury. „Podstawą tego dążenia jest wola. Człowiek dzięki niej dąży do tego, co odpowiada jego naturze i może ją doskonalić. Wolność zaś jest sposobem działania woli”⁷. Jest ona – stwierdza – realną zdolnością samostanowienia, tworzenia siebie. W tym sensie wolność stanowi środek. Dalej wprowadza pojęcie woli, utrzymując, że z „natury” dąży do dobra jako takiego, lecz wola jest także przyczyną swobodnego wyboru określonego dobra. „Naturalnym przedmiotem ludzkiej woli – zdaniem W. Dhubacza – jest Najwyższe Dobro, którym jest Bóg”⁸. Jednak, aby wola mogła wybrać Dobro, musi je poznać. „Dlatego to ludzka wolność uwarunkowana jest przede wszystkim poznaniem, które przygotowuje akt wyboru. [...] Im bardziej akt woli jest zgodny z poznaniem prawdziwym (*resp.* prawdziwym dobrem), tym bardziej wola jest wolna”⁹. Inne działanie, ignorujące prawdziwe dobro, prowadzi do autodestrukcji.

Wolności nie można absolutyzować

Współcześnie – pisze Z.J. Zdybicka¹⁰ – dążenie do wolności wysuwa się na pierwszy plan. Zainteresowanie wolnością i jej absolutyzacja ma swe źródło zarówno w filozofii, jak i w przyczynach o charakterze społecznym oraz politycznym. Wśród tych ostatnich zwraca uwagę na dwudziestowieczne totalitaryzmy, „które odbierając człowiekowi suwerenność, natężyły walkę o wolność i pobudzały do refleksji nad jej rozumieniem”¹¹. Natomiast źródła filozoficzne zainteresowania wolnością wiążą się z antropocentryzmem filozofii podmiotu. „Nurt świadomościowy, wywodzący się od Descartes’a, poprzez Kanta, Hegla, potem Feuerbacha, Marksa, Nietzschego – choć niewątpliwie dostarczył wiele cennej wiedzy o wnętrzu człowieka, w swoich skrajnych przejawach zamknął go w świadomości jednostkowej czy społecznej, zabsolutyzował ludzką świa-

⁶ Tamże, s. 675.

⁷ Tamże, s. 674.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 675.

¹⁰ Z.J. Zdybicka: *Wolność ludzka i Bóg*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 665–672; podobnie rolę wolności opisuje Katarzyna Stępień (*Prawo a wolność*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 541–544).

¹¹ Tamże, s. 665.

domość, a przez to ludzką wolność, [...]”¹². Swoją negatywny wpływ ma też – konstatuje Z.J. Zdybicka – wywodzący się od René Descartes’a nurt woluntarystyczny. Dalej zalicza tu Immanuela Kanta, Jeana P. Sartre’a, Karola Marksa. Nurt ten niewłaściwie ujmuje relację między intelektem a wolą, prawdą i dobrem. W konsekwencji doprowadza to do subiektywizmu, „negacji natury ludzkiej, do przekonania, że człowiek nie ma natury, lecz historię, której jest wolnym kreatorem (Sartre) lub która go tworzy (Marks)”¹³. W ujęciu Z.J. Zdybickiej zwieńczeniem tych tendencji jest postmodernizm, „który przypisuje człowiekowi wolność bezwzględna, niczym nie skrupowaną, nie uwarunkowaną nawet przez prawdę oraz kryterium dobra i zła. Co więcej, człowiek jest wolny dopiero wówczas, gdy wyzwoli się od prawdy obiektywnej”¹⁴.

Według Z.J. Zdybickiej przyczyną tych wszystkich niewłaściwych ujęć wolności jest „błędne ujęcie relacji między prawdą o Bogu a prawdą o ludzkiej wolności”¹⁵. Powstało wiele nieporozumień, deformacji, absurdów, takich jak: ubóstwienie człowieka, to znaczy postawienie człowieka na miejscu Boga, konkurencyjne przeciwstawianie człowieka i Boga. Dalej Z.J. Zdybicka charakteryzuje fakty z dziejów myśli nowożytnej doprowadzające do pojawienia się i rozwoju bariery w relacji człowiek – Bóg. Na pierwszym miejscu stawia uzależnienie pojmowania Boga od myśli i świadomości człowieka zamiast od poznania człowieka oraz otaczającego świata. Uczynił to Kartezjusz. Następnie zwraca uwagę na przekonanie, że człowiek stworzył Boga, a nie odwrotnie. Wskazuje tutaj na koncepcję Ludwika Feuerbacha, dla którego Bóg jest projekcją człowieka oraz J.P. Sartre’a, który do ostateczności doprowadził świadomościowy punkt widzenia i dla którego istnienie Boga jest nie do pogodzenia z ludzką wolnością. Kolejnym faktem jest rozwój woluntarystyczny. Rozpoczął go Kartezjusz teżą o prymacie woli nad rozumem i woluntarystyczną koncepcją Boga, a pogłębił I. Kant, „który dokonał podziału między światem natury (przyroda) a światem ludzkim, a źródła prawdy i wolności upatrywał jedynie we wnętrzu człowieka”¹⁶. Następnym faktem jest deformacja, a w konsekwencji ostateczne odrzucenie pojęcia ludzkiej natury. Dokonuje się to pod wpływem obecnego w filozofii Kartezjusza podziału na *res cogitans* i *res extensa* oraz związanej z tym mechanistycznej koncepcji natury. Proces ten został pogłębiony – pisze Z.J. Zdybicka – w filozofii I. Kanta, w jego epistemologicznej koncepcji natury. Zwieńczeniem tego procesu jest postmodernizm, który neguje istnienie Boga, pojęcie ludzkiej natury, prawdy, wszelkie kryterium dobra i zła i w efekcie „utorował [on] drogę do koncepcji

¹² Tamże, s. 666.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 667.

wolności, która jest do-wolnością”¹⁷. Odejście od uznania prymatu metafizyki, realistycznej epistemologii zaowocowało buntem przeciw rozumowi, naturze ludzkiej, Bogu, prawdzie. Tak pojmowany człowiek, nazywa go *homo liberalis*, oderwany od fundamentów bytu „staje się absolutnie wolny”¹⁸. Jednak te błędy, ta „do-wolność” przynoszą kryzys kultury, nowe zniewolenie. Bez otwarcia na transcendencję „ginie nie tylko prawdziwa ludzka wolność, lecz także człowieczeństwo człowieka”¹⁹.

W ten sposób autorka kończy krytyczną część swej propozycji określenia miejsca wolności. Okazuje się, że znacząca część filozofii współczesnej miejsce to określa niewłaściwie – absolutyzuje, odrywa od tego, co istnieje. Właściwe miejsce wolności opisywane jest przez realistyczną metafizykę i związaną z nią antropologię filozoficzną. Swoje rozumienie tej koncepcji nazywa teorią partycypacji. Ukazuje ona metafizyczne ugruntowanie człowieka, który istnieje w kontekście świata natury, osób ludzkich, stworzonej przez siebie kultury. Podejście takie przedstawiają koncepcje wskazujące na metafizyczne (ostatecznie w Bogu) ugruntowanie człowieka. Z.J. Zdybicka stwierdza, że wbrew wielu współczesnym opiniom człowiek nie jest kimś bez fundamentu i celu, „nie jest czystą świadomością, bytem historycznym czy kulturowym”²⁰. „Człowiek jako »dzieło Boże« ma określoną strukturę, która stanowi źródło swoistej aktywności, poprzez którą zmierza w sposób rozumny do wielu celów, które ostatecznie jednoczy Bóg – Cel ostateczny”²¹.

Człowiek to jedność materialno-duchowa. Jest osobą i staje się osobą. Nie rodzi się gotowy. Mając pewne predyspozycje, może siebie tworzyć. Dzięki rozumności człowiek jest otwarty na Boga. Owa otwartość, sięganie do Boga nie dokonuje się w próżni, lecz przez świat osób. Człowiek jest *capax Dei*, to znaczy otwarty na Boga, bo jest otwarty na byt i dobro²². Skierowanie człowieka ku dobru jest czymś naturalnym, jest tożsame pragnieniu szczęścia, dążeniu do Boga. „Bóg stanowi najwyższy i ostateczny cel ludzkiej miłości i ludzkiej wolności”²³. Czy to nie podważa wolności człowieka – pyta Z.J. Zdybicka? Odpowiada, że nie, ponieważ dążenie do Boga nie ma charakteru „jakiegoś koniecznego porywu”²⁴.

Inny typ argumentacji przeciwko absolutyzowaniu wolności przedstawia Piotr Jaroszyński²⁵. Oskarża współczesność o absolutyzowanie wolności; dzi-

¹⁷ Tamże, s. 668.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 669.

²¹ Tamże, s. 670.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 671.

²⁴ Tamże.

²⁵ P. Jaroszyński: *Wolność – prawda – moralność*. W: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*. Oprac. red. T. Rakowski. Lublin 1994, s. 128–130.

siaj odrzuca się wszelkie nakazy, zakazy. Inaczej było w tradycji grecko-rzymskiej, wówczas wolność była traktowana jako przywilej, bo była to „wolność do”. Współczesność odrzuca klasyczną tradycję, ponieważ zakłada apoteozę stanu natury, gdzie człowiek miał być absolutnie wolny, doskonały. Pogląd ten – pisze P. Jaroszyński – jest z gruntu mylny. Jednak dla chrześcijaństwa grecko-rzymskie ujęcie wolności nie jest wystarczające, ponieważ nie uwzględnia ono tego, że człowiek jest otwarty na Prawdę i Dobro.

Wolność jest rezultatem grzechu nieposłuszeństwa

Wolność to rezultat grzechu nieposłuszeństwa – pisze Marek Strzała²⁶. Można więc powiedzieć, że jej geneza nie jest właściwa. Jednocześnie twierdzi, iż sytuacja ta jest elementem boskiego planu. Charakteryzując ten plan, wychodzi od analizy mitu raju i pierwszego grzechu – wypowiedzenia przez Adama i Ewę posłuszeństwa Bogu. Sytuacja ta dla M. Strzały ma wiele znaczeń: był to grzech nieposłuszeństwa, lecz zarazem było to wyrwanie z pierwotnego błogostanu oraz pojawiła się odpowiedzialność za własne czyny. Jednocześnie M. Strzała pyta, czy złamanie Bożego zakazu nie było częścią wiekiustego planu. Uzasadniając takie postawienie problemu, autor powołuje się na *Biblię*, gdzie zauważa rozróżnienie między stworzeniem człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz osiągnięciem przez ludzi możliwości odróżnienia dobra i zła, co nastąpiło w rezultacie złamania boskiego zakazu. M. Strzała ukazuje wewnętrzną dialektykę posłuszeństwa i wolności, poddania się Bogu i odpowiedzialności. „Wolność, pisze, niewątpliwie łączy się z odpowiedzialnością. [...] O ile jednak wolność zakłada niejako odpowiedzialność, o tyle niezbędnym warunkiem odpowiedzialności jest wolność. Zatem jakkolwiek można być wolnym, nie zważając na związaną z tym odpowiedzialność, to odpowiedzialność nabywa się jedynie wraz z wolnością”²⁷. Oczywistym przymiotem Boga – pisze dalej M. Strzała – jest wolność, jej niedoskonałe odbicie stanowi ludzka wolność. Bez wolności pojmowanej jako swoboda wyboru nie byłoby możliwości zbawienia „przynajmniej w części wynikającej z naszych zasług”²⁸. Błędem byłoby – utrzymuje – tworzenie systemów społecznych gwarantujących szanse zbiorowego zbawienia. Byłaby to próba zbudowania teokratycznego, ziemskiego raju, realizacji utopii. Próba taka byłaby bluźnierstwem, ponieważ oznaczałaby usiłowanie wyłączenia Boga, „[...] psułaby ona Boży zamysł, odbierając człowiekowi wolność daną od Boga w Jego planie zbawienia”²⁹.

²⁶ M. Strzała: *Nieśmiała próba teologii wolności*. „Więź” 1994, nr 1, s. 61–66.

²⁷ Tamże, s. 63.

²⁸ Tamże, s. 64.

²⁹ Tamże, s. 65.

Czy zatem, jeśli Bóg dał ludziom wolność, to najlepszym wyjściem jest anarchizm? Oczywiście nie – twierdzi M. Strzała. Takie rozwiązanie oznaczałoby przyjęcie założenia, że to poszczególne jednostki są punktem odniesienia, tymczasem jest nim ludzkość jako zbiór jednostek. Anarchizm oznaczałby szeroki margines wolności dla niektórych i jej brak lub zawężenie dla innych. Swoją wypowiedź autor kończy pochwałą nowożytnej demokracji i gospodarki kapitalistycznej, które „ofiarowują przeciętnemu zjadaczowi chleba możliwość najpełniejszego rozwoju moralnego i religijnego”³⁰.

Z artykułem M. Strzały polemizuje Stanisława Grabska³¹. Autorka stwierdza, że wypowiedź M. Strzały bardzo ją zainteresowała, ponieważ „zawiera wiele słuszych spostrzeżeń i intuicji. Z niektórymi jednak trzeba polemizować”³². M. Strzała – zauważa S. Grabska – źle interpretuje zapisy *Biblii*. Zakłada jakoby raj istniał kiedyś w ludzkiej historii, a nie był tylko symboliczną opowieścią o istocie ludzkiej kondycji. Przyjmuje, że zaistnienie wolności zależy od dokonania wyboru zła. „Tymczasem zarówno opis stworzenia świata w siedem dni kończy się stwierdzeniem, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jak i w drugim opisie raju człowiek już od początku jest obdarzony wolnością – zanim zgrzeszył”³³. S. Grabska pisze, że choć są różne interpretacje symboliki raju, to jednak zakładają one, iż „wolność poprzedza wybór nie tylko dobra, ale i zła. Natomiast wybór zła nie zwiększa, lecz zmniejsza ludzką wolność, gdyż oznacza niewolę”³⁴. Jej zdaniem grzech nieposłuszeństwa traktowany przez M. Strzałę jako punkt konstytutywny ludzkiej wolności właśnie pomniejsza wolność, ponieważ pojawia się zniewolenie kobiety przez mężczyznę, pojawia się wrogość między ludźmi i przyrodą, kres doczesnej wolności kładzie śmierć, która „jawi się nie jako otwarcie na wieczność, lecz jako katastrofa i koniec życia”³⁵.

S. Grabska aprobuje – w zasadzie – to, co M. Strzała pisze o związku wolności i odpowiedzialności. Jednak – jej zdaniem – słabością ujęcia przedstawionego przez M. Strzałę jest to, że nie pisze o związku wolności z prawem do prawdy, „do jej poszukiwania, a po drodze też – błędzenia oraz z miłością, bez której nie sposób zrozumieć samej prawdy ani też dziejów zbawienia i tego Bożego poszukiwania człowieka, o którym świadczy *Biblia*”³⁶. Zgadza się też z M. Strzałą, iż trzeba odróżnić granice wolności między autokratyzmem i anarchią oraz że nie jest zadaniem państwa prowadzić ludzi do zbawienia, ponieważ zadania państwa są doczesne.

³⁰ Tamże, s. 66.

³¹ S. Grabska: *O teologii wolności nieco inaczej*. „Więź” 1994, nr 1, s. 67–71.

³² Tamże, s. 67.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 68.

³⁶ Tamże.

Końcowy wniosek S. Grabskiej jest następujący: wolność nie jest wartością absolutną i nadrzędną, lecz warunkującą istnienie innych wartości – prawdy, miłości, sprawiedliwości. „Wolność zaś sama jest podporządkowana prawdzie i miłości i do niej dąży”³⁷.

Dwoisty charakter wolności

Grupa autorów, mówiąc o znaczeniu wolności, zauważa jej dwoistą naturę. Argumentacja na rzecz takiego stanowiska ma bardzo zróżnicowany charakter. Część z nich charakterystykę wskazującą na dwoiste oblicze wolności rozpoczyna od aspektów negatywnych. Wolność – pisze Paweł Milczarek – nie jest cechą konstytutywną człowieka, ponieważ takimi cechami są istnienie i istota, lecz z drugiej strony nie jest też fikcją, ponieważ wolność wyróżnia osobę od innych działających bytów. Z kolei dla Ireneusza Ziemińskiego wolność ma charakter ambiwalentny. Z jednej strony świadczy o wyjątkowości człowieka, jego godności, podobieństwie do Boga. Z drugiej strony staje się narzędziem samozniszczenia, źródłem błędów i grzechu. Alfred Wierzbicki pisze, że występuje niewłaściwe – jego zdaniem – zjawisko absolutyzowania wolności, czyni to szczególnie postmodernizm, lecz jednocześnie nie można również zaprzeczyć, że wolność jest warunkiem moralności czynu. Część autorów tę samą charakterystykę dwoistego znaczenia wolności rozpoczyna od aspektów pozytywnych. Wolność – podkreśla S. Kowalczyk – należy do podstawowych wartości, lecz nie należy jej absolutyzować. Człowiek może wybierać między dobrem a złem, lecz nie jest w tym suwerenny w sposób absolutny, to „ideologiczny liberalizm” ją absolutyzuje. Jan Galarowicz przy ocenie znaczenia wolności zwraca uwagę na czynniki historyczne. Według niego wolność przez wieki była traktowana jako dobro, a w XX wieku ujawniła się jej negatywna strona oraz różne sposoby ucieczki od wolności. Dla Marka Jędraszewskiego, choć wolność jawi się jak coś oczywistego, wymaga ona usprawiedliwienia. Usprawiedliwia odpowiedzialność za drugiego.

Wolność nie jest cechą konstytutywną człowieka,
choć nie jest też fikcją

P. Milczarek³⁸ stawia tezę, że wolność odróżnia człowieka od innych bytów cielesnych, jednak nie jest ona „bytowym pryncypiem człowieka”³⁹, do

³⁷ Tamże.

³⁸ P. Milczarek: *Realistyczna teoria wolności religijnej*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 715–720.

³⁹ Tamże, s. 715.

takich pryncypiów należą: istnienie i istota. „Wolność, pisze P. Milczarek, przypisuje się człowiekowi dlatego, iż jest on osobą. Właściwy kontekst problemu wolności stanowi w takim razie zagadnienie osoby. Wolność nie jest również konstytutywnym elementem osoby (za takie elementy konstytutywne uznaje się istnienie i intelektualność)”⁴⁰. Z drugiej strony, powiada, wolność nie jest czymś fikcyjnym, ponieważ wolność wyróżnia osobę od innych działających bytów. Jest „własnością aksjologiczną osoby, wskazującą na różnicę między jej zachowaniem a zachowaniem innych bytów”⁴¹. Osoby, inaczej niż żywe byty nieosobowe, nie są zdeterminowane do z góry określonych celów. Osoby dokonują wyboru. Sytuację tę nazywa „funkcjonalnym niezeterminowaniem osób” i przeciwstawia ją zdeterminowaniu bytów nieosobowych. Wolność osoby wiąże się z działaniem, lecz tylko takim, które zakłada samodzielny, rozumny osąd oraz moralną odpowiedzialność za spowodowane skutki. Nie ma – stwierdza P. Milczarek – wolności, gdy brak któregoś z tych elementów. „Jakkolwiek więc wolność można w jakiś niedoskonały sposób przypisać osobie już z samej racji odrębności struktury [...], to uwyrażnia się ona dopiero poprzez samodzielny i odpowiedzialny osąd”⁴².

Wolność ma charakter ambiwalentny

Współcześnie doświadczenie wolności – konstatuje I. Ziemiński⁴³ – jest jednym z najważniejszych przeżyć. Dążenie do wolności to znak czasu. Wolność zaczyna uchodzić za cechę konstytutywną człowieka, lecz jednocześnie obserwujemy zjawiska ucieczki od wolności. Wolność w gruncie rzeczy ma charakter ambiwalentny. Z jednej strony świadczy o wyjątkowości człowieka, jego godności, podobieństwie człowieka do Boga. Z drugiej strony staje się narzędziem samozniszczenia i – przekraczając dane rozumu – jest źródłem błędów, grzechu i zła. Istnieją – jego zdaniem – różne rodzaje wolności, w szczególności teistyczna i ateistyczna. Rozważając rzecz retorycznie – twierdzi – nie wiadomo, która z nich jest właściwsza, choć ostatecznie wyższość przyznaje wolności teistycznej. Dla I. Ziemińskiego rozważania o wolności mają instrumentalny charakter, chce odpowiedzieć na dwa pytania: „po pierwsze – czy spór ateizmu z teizmem da się rozstrzygnąć przez odwołanie się do zjawiska wolności oraz – po drugie – która ze wspomnianych interpretacji wolności jest bardziej adekwatna, a przynajmniej bardziej prawdopodobna – ateistyczna czy teistyczna”. Rzecz jasna, odpowiada, że teistyczna. Przy

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, 717.

⁴³ I. Ziemiński: *Ateizm i teizm: dwie interpretacje wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 721–730.

czym dochodząc do tego wniosku, formułuje pomocniczo radykalne tezy. Stwierdza mianowicie, że nie ma rozstrzygnięcia między ateistycznymi a teistycznymi koncepcjami wolności. Nie wyklucza ona Boga, lecz też Bóg nie jest konieczny do wolności⁴⁴.

Analizując propozycję ateistyczną, skupia się na koncepcji J.P. Sartre'a jako najbardziej reprezentatywnej dla tego nurtu. Według I. Ziemińskiego teza J.P. Sartre'a jest następująca: jeżeli człowiek byłby istotą stworzoną przez Boga, jego wolność byłaby niemożliwa, bo Bóg stwarzając człowieka, musiałby nadać mu określoną istotę, możliwy zakres jego działań⁴⁵. Autor kwestionuje tę tezę dwojako. Podważa założenie, że nie jest możliwe istnienie człowieka stworzonego przez Boga, a zarazem wolnego. Sądzi, że teza o stworzeniu człowieka i jednocześnie jego wolności nie jest wewnętrznie sprzeczna. Następnie kwestionuje tezę J.P. Sartre'a o absolutnej wolności człowieka. Codzienne doświadczenie dowodzi – pisze I. Ziemiński – że ludzka wolność nie jest absolutna, niczym nieograniczona.

Jako przykłady teistycznych ujęć wolności autor analizuje koncepcje Sørensa Kierkegaarda oraz Karla Jaspersa. Kierkegaard – według niego – wyróżnia dwie formy życia: nieautentyczne oraz autentyczne. Przejście do życia autentycznego, życia w prawdzie możliwe jest tylko dzięki wolności zrywającej „ze zniewalającą nas przeszłością i złymi nawykami, z przyzwyczajeniami bycia w nieprawdzie. W akcie wolności jednostka odkrywa również ponadczasowy sens swego istnienia, ostatecznie zaś, dzięki ufności i wierze, odsłania się przed nią Bóg”⁴⁶. Bóg jest ostatecznym oparciem dla wolności. Inaczej wolność przeradza się w samowolę i zniewolenie. Wolność może być zniszczona „przez złe nawyki i zdeprawowane sumienie”, ukazuje ona dynamizm ludzkiej egzystencji.

Podobną – pisze I. Ziemiński – transcendencję, przekraczanie aktualnego stanu przez wolność zauważa K. Jaspers. Wolność ukazuje istnienie transcendencji w dwojakim znaczeniu: w sensie podmiotowym, jako ciągłego niespełnienia, ukierunkowania na przyszłość, w sensie pozapodmiotowym – jako ucieleśnienia w postaci Boga; „Tego, który ocala mnie w wolności, który jawi się jako w doczesności nieosiągalny, ciągle jednak w niej obecny horyzont i ostateczny cel mojego istnienia”⁴⁷. I. Ziemiński podsumowuje swoje wywody zaskakującym stwierdzeniem, że doświadczenie wolności – jeżeli nawet nie pociąga za sobą prawdopodobieństwa jakiejś wersji teizmu – to przynajmniej teistycznej interpretacji nie wyklucza. Twierdzi dalej, że doświadczenie wolności nie pozwala rozstrzygnąć sporu między teizmem a ateizmem w sposób

⁴⁴ Tamże, s. 730.

⁴⁵ Tamże, s. 723.

⁴⁶ Tamże, s. 727–728.

⁴⁷ Tamże, s. 729.

bezdyskusyjny. „Z jednej bowiem strony zarówno wolność absolutna, jak i ograniczona nie wykluczają istnienia Boga (nie czynią go niemożliwym), z drugiej dające się zauważyć w doświadczeniu wolności »znaki transcencji« nie są wystarczającym uzasadnieniem tezy teistycznej, nie da się bowiem na ich podstawie wykazać ani że Bóg jest koniecznym warunkiem i ocaleniem ludzkiej wolności, ani tym bardziej że jest nim faktycznie”⁴⁸. Jednak, po drugie – wedle I. Ziemińskiego – doświadczenie wolności „odnośnie do prawdy i prawa oraz objawiające się w niej ciągle niespełnienie człowieka” pozwala sądzić, iż jest ona bardziej podatna na wykładnię religijną niż ateistyczną. Przy czym zjawisko religijności autor pojmuje szeroko, ponieważ uznaje, że chodzi tutaj o doświadczenie wolności jako „odniesionej do obiektywnych wartości oraz obowiązującego powszechnie i bezwzględnie prawa moralnego – jeżeli nawet deklaratywnie odrzuca istnienie Boga – jest w jakiejś mierze, przynajmniej załączkowo, człowiekiem religijnym”⁴⁹. Wolność, racjonalność, skomplikowaną różnorodność świata zalicza do zjawisk „teofanicznych”, świadczących o istnieniu Boga. A więc teistyczna interpretacja wolności jest bardziej zasadna niż ateistyczna, ponieważ każda koncepcja wolności, każde doświadczenie i korzystanie z wolności traktowanej jako odniesienie do obiektywnych wartości w jakimś stopniu jest faktem o charakterze religijnym.

Wolność jest warunkiem moralności czynu

A. Wierzbicki⁵⁰ zauważa zjawisko absolutyzowania wolności, lecz jednocześnie stwierdza, że wolność jest warunkiem moralności czynu. Rzecz jasna, chodzi o właściwe jej pojmowanie. Jego rozumienie wolności i jej roli jest budowane w sprzeczności wobec współczesności. Rysuje ideowy obraz współczesności, „moderny”, postmodernizmu w opozycji do filozofii klasycznej. Istnieje – powiada – specyficzna dialektyka wolności i nowoczesności, co pociąga za sobą zmianę sposobu rozumienia człowieka. Antropologia zostaje zastąpiona przez „antropopraksję”, a źródłem człowieczeństwa staje się w tym ujęciu kultura. Modernizm oznacza absolutyzację wolności i relatywizację prawdy. Modernizm jest wprawdzie wewnętrznie zróżnicowany, stwierdza A. Wierzbicki, jednak występują w nim dominujące, jednoczące idee – są to immanentyzm i ateizm. W konsekwencji człowieka pojmuje się jako autonomicznego twórcę wartości, a kultura ostateczne uzasadnienie uzyskuje w wolności⁵¹.

⁴⁸ Tamże, s. 730.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ A. Wierzbicki: *Wolność i „konieczność”*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 465–480.

⁵¹ Tamże, s. 466.

Istnieje kryzys modernizmu. W pełni ujawnia się on w postmodernizmie. Zaleta modernizmu w stosunku do postmodernizmu polega – zdaniem A. Wierzbickiego – na tym, że modernizm był zasadniczo racjonalistyczny, poszukiwał „koniecznych treści kultury”. Wprawdzie były one oparte nie na naturze, lecz kulturze, jednak występowały. Natomiast postmodernizm w sposób radykalny odchodzi od tego, co ma jakikolwiek obiektywny charakter na rzecz tego, co subiektywne. Wszelkiej obiektywności przypisuje opresywność. Koncepcja prawdy obiektywnej jest traktowana jako główne zagrożenie ludzkiej podmiotowości. W kontekście tej tezy A. Wierzbicki polemizuje z wypowiedziami Józefa Tischnera, oskarżając go o przybliżanie się do postmodernizmu⁵². Postawa J. Tischnera, pisze, wyrasta z dialogu ze współczesnością i zauważania podobnego ujęcia prawdy oraz człowieka w marksizmie i tomizmie. W tym ujęciu zarówno marksizm, jak i tomizm są podobne w tym, że głoszą „realizm”, jedni i drudzy w jego imię zwalczali „idealizm”, „subiektywizm”, „relatywizm”. Jedni i drudzy także podobnie oceniali „prywatyzację”, wołali o uspołecznienie człowieka. Zdaniem A. Wierzbickiego błąd J. Tischnera polega na „zatrzymaniu się jedynie na stronie werbalnej i deklaratywnej, tymczasem w tomizmie i marksizmie obiektywność ma różne znaczenia systemowe”⁵³, a bez analizy systemów wyprowadzanie wniosków nie jest rzetelne.

Relatywizm poznawczy postmodernizmu prowadzi, twierdzi A. Wierzbicki, do relatywizmu moralnego i w konsekwencji do postawienia pytania o sens wolności ludzkiego podmiotu. Nazywa to aporią autonomii ludzkiego podmiotu: „[...] jak jest możliwa – pyta – wolność podmiotu i jednocześnie konieczność czynu, który realizuje dobro moralne?”⁵⁴. Odpowiadając, odwołuje się do Arystotelesa, według którego konstytutywnym warunkiem moralności jest wolność działania. Wolność jest wówczas, kiedy moje czyny spełniam ja sam, a nie ktoś inny. Jestem wolny, kiedy jestem niezależny od zewnętrznej i wewnętrznej presji, a przymus stanowi jedynie presja pochodząca z zewnątrz i do tego wywierana przez inny podmiot. Działanie czynników pozaosobowych nie uchyla wolności, choć może ją modyfikować. Przypomina następnie rozróżnienie tego, co człowiek czyni sam jako świadomy i wolny podmiot czynu (*actus humanus*), oraz tego, co dzieje się w człowieku (*actus hominis*), stwierdzając, że jedynie czyn świadomy i wolny jest czynem osobowym. „Tylko bowiem w czynie osoba w pełni wyraża się jako osoba, czyli jako rozumny i wolny podmiot, będący autonomicznym źródłem swego działania z racji swej osobowej sprawności”⁵⁵. Wolność to nie tylko wolność czystego

⁵² Tamże, przyp. 7, s. 467–468.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 469.

⁵⁵ Tamże, s. 472.

ducha. Takie podejście jest możliwe, gdy podmiotem czynu jest osoba, a więc gdy uwzględnia się cielesny i społeczny aspekt podmiotu czynu. Pozwala to także „widzieć moralność jako dramat wolności i natury. [...] Jest to walka o siebie ze światem i z sobą”⁵⁶. Dla bycia człowiekiem, zdaniem A. Wierzbickiego, potrzebny jest czyn. Ludzie „leniwi”, bierni są na przedpolu piekła (tu odwołuje się do Dantego Alighieri). Lecz musi to być czyn wolny, „trud niewolników nie osiąga [...] realnej wartości pracy ludzkiej”⁵⁷. A. Wierzbicki jest jednym z nielicznych analizowanych autorów biorących pod uwagę zewnętrzny aspekt wolności, a nie tylko wewnętrzny. Píše więc, analizując sytuację niewolnika, że jest on wyalienowany, ponieważ, chociaż obiektywnie jest twórcą dóbr, to faktycznie nie może się nimi cieszyć, jak długo jest pozbawiony „wolności autonomicznego działania”⁵⁸.

Ocena czynu zależy od jego oceny moralnej. Dla ilustracji podaje przykłady: z jednej strony dezaprobaty terroryzmu, nawet wówczas, gdy jest realizowany w imię aprobowanego celu, przykładowo, niepodległości swego kraju; z drugiej strony – aprobaty dla decyzji zgwałconej kobiety, gotowej urodzić dziecko poczęte w wyniku gwałtu. Przykłady te, pisze, różni właśnie ocena moralna. Pojawia się tutaj problem „dramatu wolności” w związku z moralnością. „*Mogę, nie muszę, ale czy mi wolno?* Oto pytanie, za sprawą którego otwiera się inne pytanie, a mianowicie: jaki ma sens autonomia podmiotu ludzkiego? Czy wolność absolutna nie uderza w *ludzką wolność*? A jeśli nie, to na czym się zasadza związek *wolności z koniecznością*?”⁵⁹ Opisująca sytuacja, zauważa A. Wierzbicki, wskazuje na podmiotowo-przedmiotową strukturę czynu. Uwarunkowania zewnętrzne, natura człowieka są wyzwaniem dla wolności, lecz jej nie determinują. Trzeba też odróżnić konieczność uwarunkowania od „konieczności”, jaka zachodzi w sferze poznania i działania. Wynika to z realizmu poznawczego, narzucania się prawdy w sposób konieczny. Czy ta normatywna moc prawdy – pyta A. Wierzbicki – nie niweczy wolności podmiotu, nie uderza w jego autonomię? Pytania te sygnalizują problem wzajemnej relacji wolności i racjonalizmu. „Czy racjonalność jest immanentną właściwością podmiotu, czy jest transcendentną właściwością aktu poznania?”⁶⁰ I tu znów oskarża „modernę”, poczynając od Kartezjusza przez Kanta do Hegla. Błąd modernizmu polega na nacisku na immanentny racjonalizm. „Droga ta prowadzi od absolutyzacji podmiotu aż do jego likwidacji w podmiotowości ponadantropologicznej”⁶¹. Szczególnie oskarża Kanta. Wiąże się to z przypisaniem przez Kanta, pisze A. Wierzbicki,

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 474.

⁵⁹ Tamże, s. 475 [kursywa – A. Wierzbicki].

⁶⁰ Tamże, s. 476.

⁶¹ Tamże.

prawotwórczego charakteru woli. Wola przejmując kreatywną rolę w stosunku do prawdy. W konsekwencji zachwianiu ulega relacja podmiot – przedmiot. Pozornie takie podejście rozwiązuje problem antynomii wolność – konieczność. Jednak dla uniknięcia grożącego tutaj subiektywizmu i relatywizmu „wprowadza pojęcie konieczności już nie na poziomie wiedzy empirycznej, lecz transcendentnej, możliwej dzięki kreatywności czystego rozumu”⁶². Zdaniem A. Wierzbickiego taka filozofia autonomii podmiotu prowadzi praktycznie do negacji autonomii podmiotu. W koncepcji Kanta z chwilą, gdy podmiot zrezygnował z konieczności informowania się o rzeczywistości, imperatyw kategoryczny staje się faktycznie „kartką *in blanco*”. Powołuje się tutaj na opinię Alasdaira MacIntyre’a z *Krótkiej historii etyki*. Twierdzi on tam, że podmiot kierujący się imperatywem kategorycznym może czynić co zechce, pod warunkiem, że robi to zgodnie z własnym sumieniem. Imperatyw okazuje się pustym nakazem⁶³.

Wolność należy do podstawowych wartości,
jest atrybutem osoby ludzkiej, lecz nie należy jej absolutyzować

Wolność należy do podstawowych wartości i praw człowieka, pisze S. Kowalczyk⁶⁴. Pojęcie wolności jest kluczowe w analizie ludzkiego bytu, życia społecznego, historii, granic poznania naukowego, życia religijnego, stwierdza w innym dziele ten autor⁶⁵. Koncepcje człowieka, historii, religii rzutują na sposób stawiania i rozwiązywania problemów wolności, lecz z drugiej strony – sposób „stawiania i rozwiązywania” problemów wolności promieniuje na inne zagadnienia filozoficzne, „łącznie z problemem Boga”⁶⁶. „Tematyka wolności kryje się u podstaw dyskusji pomiędzy zwolennikami racjonalizmu i irracjonalizmu, materializmu i spirytualizmu, teizmu i ateizmu. Jedni w imię wolności podważają istnienie Boga, inni zaś właśnie w Bogu widzą dopełnienie i gwarancję swej wolności”⁶⁷.

Idea wolności jest przedmiotem nieustannych kontrowersji, znane są różne jej koncepcje, lecz na szczególną uwagę zasługuje – utrzymuje S. Kowalczyk – propozycja Jana Pawła II zawarta w encyklice *Veritas splendor*. Łączy ona jednoznaczną afirmację wolności z postulatem jej odpowiedzialnego przeży-

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 477, przyp. 25.

⁶⁴ S. Kowalczyk: *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice „Veritas splendor” Jana Pawła II*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 331–339.

⁶⁵ S. Kowalczyk: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wyd. 3. Wrocław 1995.

⁶⁶ Tamże, s. 76.

⁶⁷ Tamże.

wania. Wolność jest związana z osobą ludzką będącą istotą rozumną i zdolną do autorefleksji⁶⁸.

Współcześnie – stwierdza on – ze szczególnym znaczeniem podkreślany jest fakt, iż wolność jest wartością, lecz nie jest wartością absolutną. Człowiek może wybierać między dobrem i złem, lecz nie jest w tym suwerenny w sposób absolutny. Istnieją jednak dzisiaj – powiada – koncepcje absolutyzujące wolność, jak na przykład „ideologiczny liberalizm” łączący się ze skrajnym egotycznym indywidualizmem. „Człowiek przeżywający swą wolność w sposób odpowiedzialny nie ustanawia arbitralnie kryteriów dobra i zła, lecz je akceptuje bądź też odrzuca”⁶⁹. Autentyczna wolność realizuje osobowe wartości, na ich czele jest prawda. Taki jest podstawowy wątek koncepcji wolności Jana Pawła II, pisze S. Kowalczyk. Jan Paweł II odrzuca wolność negatywną, wolność „od”, typową dla liberalizmu. Taka wolność jest wolnością od społecznych zobowiązań, uniwersalnych zasad moralnych, wiary religijnej. Współcześnie nie istnieją – stwierdza cytowany uczony – wpływowe nurty ideologiczne absolutyzujące wolność. Kwestionują one transcendencję człowieka, a również transcendentnego Boga. Powołując się na Jana Pawła II, S. Kowalczyk pisze, że separowanie wolności i obiektywnej prawdy w konsekwencji prowadzi do zaprzeczenia „samej idei natury ludzkiej”. Dalszą konsekwencję stanowi totalitaryzm, zniewolenie człowieka, ponieważ totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy.

Jednak wolność – stwierdza S. Kowalczyk – ma nie tylko wymiar aksjologiczny, etyczny, lecz także społeczny. Społeczeństwo powinno być tak zorganizowane, że są w nim przestrzegane uniwersalne normy etyczne, zwłaszcza prawo naturalne. Dotyczy to przede wszystkim współczesnej kultury naukowej i technicznej „narażonej na niebezpieczeństwo relatywizmu, pragmatyzmu i pozytywizmu”⁷⁰.

Istnieje problem nadużycia wolności. Jest to popełnianie czynów wewnętrznie złych, niszczących człowieka. S. Kowalczyk za Janem Pawłem II podaje rozbudowany katalog takich zagrożeń: zabójstwa, ludobójstwo, spędzanie płodu, eutanazja, dobrowolne samobójstwo, okaleczenia, tortury, przymus psychiczny i wszystko to, co ubliża godności ludzkiej. Wyliczanie wymienionych zagrożeń jest konieczne, zauważa, ponieważ „etyka pragmatyczno-utilitarna i ideologiczny liberalizm aprobują, w imię wolności oraz demokracji, moralny relatywizm”⁷¹. Dla wielu, powiada on, ideologii idea wolności jest tylko kamuflażem działań moralnie wątpliwych czy wręcz złych. Wymienia tutaj marksistowski komunizm z obietnicą wolności dla całej ludzkości i fak-

⁶⁸ S. Kowalczyk: *Koncepcja wolności odpowiedzialnej...*, s. 332.

⁶⁹ Tamże, s. 334.

⁷⁰ Tamże, s. 337; jest to cytat z encykliki Jana Pawła II *Veritas splendor*, s. 112.

⁷¹ Tamże.

tycznym zniewoleniem ludzi oraz „ekstremalny indywidualizm i liberalizm”, które słusznie bronią wolności każdego człowieka, lecz jednocześnie „izolują wolność od całości ludzkiej osoby i właściwych jej wartości”. Tylko wolność odpowiedzialna, służąca dobru człowieka jest prawem i szansą każdego człowieka⁷².

Ujawniła się negatywna strona wolności

Zdaniem J. Galarowicza⁷³ w XX wieku wolność ujawniła swą drugą, negatywną stronę. Przez wieki wolność była traktowana jako upragnione dobro, natomiast w wieku XX pojawiło się doświadczenie ucieczki od wolności. W jej wyniku człowiek popadł w dwojaką zależność. Po pierwsze, powierzył swą wolność tyranowi. Jak pisze J. Galarowicz, ten typ ucieczki od wolności znakomicie opisał Erich Fromm. Drugi typ zależności to poddaństwo wewnętrzne. „W najintymniejszym wnętrzu wyzwolonego z wszelkich więzów, wolnego od kościołów i dogmatów człowieka narastała niepostrzeżenie przemoc, która dławiła go, pętała”⁷⁴. Wyzwalaniu się od powszechnie obowiązujących obyczajów, norm myślenia i działania towarzyszy uzależnianie się od innych, wewnętrznych, potęg: żądz władzy, znaczenia, użycia, popędu seksualnego. Temu (pozornemu, jak się okazuje) wyzwalanu towarzyszy także uzależnianie od obojętności, wyjąłkowania od wewnątrz trosk: poczucia zagrożenia, bezsensu życia, lęku, beznadziejności rozczarowania⁷⁵. J. Galarowicz, odwołując się do J. Tischnera, nazywa tę dzisiejszą wolność wolnością upadku.

Dalej J. Galarowicz przedstawia dzisiejsze zagrożenia wolności. Fascynujemy się – stwierdza – wolnością jako możliwością, lecz boimy się jej urzeczywistnienia, ponieważ każde urzeczywistnienie ogranicza możliwości. W ten sposób wolność staje się abstrakcyjna, pusta, jałowa. Dzisiejsza wolność wiąże się także z kultem swawoli, wolności infantylnej, utożsamianej z możliwością czynienia tego, na co mamy ochotę. Nie wiemy, czemu wolność ma służyć. Wolność wyrzekła się dobra i woli, dlatego jest słaba. Zagrożenie wolności wynika także z tego, że nie ma świadomości jej zagrożenia. Dlatego – zdaniem J. Galarowicza – ratunek tkwi w ponownym przemyśleniu idei wol-

⁷² Tamże, s. 339.

⁷³ J. Galarowicz: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków 1994.

⁷⁴ Tamże, s. 168.

⁷⁵ Tamże; J. Galarowicz powołuje się tutaj na: K. Rahner: *Kiedy się modlicie. Przez Syna do Ojca*. Tłum. O. i A. Ziemiłscy. Kraków 1979, s. 32–33.

ności. Dalszym zagrożeniem wolności jest spór o charakterze ontologicznym o to, czy człowiek jest, czy nie jest wolny, „czy człowiek w swoim działaniu jest całkowicie zdeterminowany przez istniejące w świecie konieczności w postaci związków przyczynowo-skutkowych, czy też jest przynajmniej w pewnym stopniu nie poddany owym związkom i koniecznościom”⁷⁶. J. Galarowicz zauważa, że we współczesnej filozofii dominuje podejście fenomenologiczne, zgodnie z którym punktem wyjścia refleksji nad wolnością czyni się doświadczenie wolności. Za J. Tischnerem wyróżnia tutaj dwie tendencje. Zgodnie z pierwszą doświadczenia wolności szuka się w duszy badającego sprawę filozofa. Doświadczenie wolności jest tu przeciwstawiane determinizmowi. Druga tendencja doświadczenia wolności poszukuje w doświadczeniu drugiego człowieka. Inny człowiek ofiaruje nam doświadczenie naszej wolności. Przeciwnieństwo tak rozumianej wolności stanowi swawola. Jeszcze inną płaszczyzną sporu – pisze J. Galarowicz – to pytanie o to, czy wolność jest jedynie jedną z wielu własności człowieka, czy też fundamentem człowieczeństwa. W filozofii tomistycznej, stwierdza, wolność traktuje się jako jedną z wielu własności człowieka, a w filozofii współczesnej dominuje przeświadczenie, że wolność jest fundamentem człowieczeństwa. Współcześnie filozofia wolności nie tyle interesuje się wolnością jako faktem ontologicznym, ile wolnością jako wartością. Dla jednych jest wartością pozytywną, darem, inni traktują ją jako wartość negatywną. Elementem tego sporu jest także pytanie o to, czy wolność to wartość absolutna, czy skończona. Kolejną płaszczyzną sporu stanowi pytanie o relację między wolnością a prawdą. J. Galarowicz wskazuje tutaj trzy sposoby odpowiedzi. Według pierwszej wolność jest warunkiem prawdy. Jego zdaniem ten typ odpowiedzi przedstawił „wczesny Heidegger”. Drugi typ odpowiedzi głosi, że prawda rodzi wolność. Odpowiedź ta jest zawarta w sentencji: „Szukajcie Prawdy, a Prawda was wyzwoli”. Ten typ odpowiedzi występuje w filozofii „późnego Heideggera”, św. Augustyna, Hegla. Wreszcie trzeci typ odpowiedzi konstatuje, że doświadczenie prawdy i doświadczenie wolności są powiązane „spiralą hermeneutyczną”, jest to propozycja Karola Wojtyły oraz Józefa Tischnera. Przedmiot sporu stanowi także relacja między wolnością a wolą, „[...] jednym z zasadniczych wyznaczników odniesienia Europejczyka do rzeczywistości jest wola mocy, panująco-władcze do niej nastawienie. [...] Odwrotną stroną tej woli mocy jest dziś bezsilność i apatia, wyrzeczenie się woli”⁷⁷.

⁷⁶ Tamże, s. 169.

⁷⁷ Tamże, s. 173.

Wolność wymaga usprawiedliwienia

Wbrew ewentualnemu zdziwieniu, które teza ta może wywołać – pisze M. Jędraszewski⁷⁸ – wolność wymaga dzisiaj usprawiedliwienia. Co ją usprawiedliwia? Wolność usprawiedliwia odpowiedzialność za drugiego.

Co to znaczy usprawiedliwić coś, pyta ten autor. Oznacza to dowieść czyjejs niewinności, oczyścić kogoś z zarzutów, wytłumaczyć kogoś przed kimś. Oznacza to także wytłumaczenie, wyjaśnienie powodów lub motywów czyjogoś postępowania, „zwłaszcza wtedy, gdy pojawiają się, jak się zdaje, jakieś całkowicie uzasadnione wątpliwości czy wręcz zarzuty”⁷⁹. Dalej autor dziwi się, (oczywiście retorycznie) jak Emmanuel Lévinas w połowie XX oraz on sam pod koniec XX wieku mogą pytać o usprawiedliwienie wolności, gdy jawi się ona jako coś oczywistego.

Filozofia Lévinasa, zauważa M. Jędraszewski, wyrasta z przerażenia możliwościami kryjącymi się w ludzkiej wolności. Pisząc o wolności, „określa ją jako niesprawiedliwą, rodzącą przemoc, dominację i okrucieństwo, [...] zarzuca jej nadto arbitralność, a przede wszystkim to, że jest zdolna do morderstwa”⁸⁰. Lévinas był nie tylko przerażony negatywnymi możliwościami wolności, tragiczną częścią historii XX wieku, lecz chciał także zrozumieć wolność. Było to zrozumienie na płaszczyźnie filozoficznej, formułowane w języku greckiej filozofii, lecz było to jednocześnie spojrzenie religijne, wyrastające z *Biblii* i *Talmudu*.

Lévinas – pisze M. Jędraszewski – źródłem zrozumienia tego, czym jest ludzka wolność, szuka w dialogu Boga z Kainem. „»Czyż jestem stróżem brata mego?« – pytanie to nie jest zwykłą impertynencją”⁸¹. W dialogu tym – zdaniem M. Jędraszewskiego – można odnaleźć dwie odrębne antropologie, dwie odrębne koncepcje wolności.

Według pierwszej koncepcji „człowiek nie jest istotowo sam”, ma brata, tj. drugiego człowieka. Lecz jest to nie tylko informacja, że istnieje drugi człowiek, lecz że między ludźmi istnieje jakieś podstawowe zobowiązanie do wzajemnej troski o siebie, wynikające z samego tego faktu, że obok mnie jest Drugi⁸². Dalszym podstawowym rysem tej koncepcji jest obecność Boga. Bez Niego człowieczeństwo byłoby niezrozumiałe. Bóg sankcjonuje braterstwo. W tej sytuacji pytanie o Abela nie tyle dotyczy zbrodni, ile człowieczeństwa. To pytanie o to, kim rzeczywiście jest Abel i czy on rozumie,

⁷⁸ M. Jędraszewski: *Wolność jako odpowiedzialność za drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 369–379.

⁷⁹ Tamże, s. 369.

⁸⁰ Tamże, s. 371.

⁸¹ Tamże, s. 372.

⁸² Tamże, s. 373.

że do istoty jego człowieczeństwa należy odpowiedzialność za los swego brata. Możliwe są tutaj różne odpowiedzi, prowadzą one bądź do teizmu, bądź do ateizmu. „Postawa afirmująca Boga Stwórcę i Prawodawcę otwiera człowieka na brata, na Drugiego, za którego czuje się on – na mocy uznawanego przez siebie prawa danego przez Boga – odpowiedzialny. Natomiast postawa ateistyczna prowadzi go do samotności. Jej wyrazem jest odpowiedź – pytanie Kaina: »Czyż jestem stróżem brata mego?«”⁸³.

W tej sytuacji, pisze, pojawia się druga antropologia, druga koncepcja wolności. Według niej między ludźmi istnieje radykalna separacja i skoncentrowanie jedynie na sobie, z tej przyczyny rodzi się obojętność wobec Drugiego, a w sytuacji zagrożenia interesów – nienawiść i agresja, a nawet morderstwo, jak to stało się w przypadku Kaina.

Przedstawione wyżej podejście, wyrastające z inspiracji religijnej, Lévinas – stwierdza M. Jędraszewski – przełożył na terminy filozofii. Odpowiadają one obecnym w tradycji myśli zachodniej dwóm koncepcjom wolności. Pierwsza nosi nazwę autonomii lub wolności ontologicznej, a druga – wolności metafizycznej.

Pierwszą koncepcję Lévinas nazywa filozofią Tego Samego. Filozofia ta dąży do zabezpieczenia wolności i identyczności bytów. Jest wolnością „bytu dla siebie”, „bycia przyczyną samej siebie”, podporządkowania sobie wszelkiej inności. Taki byt skazany jest na ontologiczną samotność, na radykalne oddzielenie się innego. Postawa ta ujawniła się w odpowiedzi Kaina⁸⁴. W ujęciu tym, zauważa M. Jędraszewski, każdy istnieje dla siebie i wszystko jest dozwolone. Dla Lévinasa przykładem filozofa głoszącego tę koncepcję był Martin Heidegger. Korzeniami sięga ona Sokratesa, a jej wyrazicielami są Gotfried W. Leibniz, George Berkeley, Georg W.F. Hegel. Zdaniem Lévinasa jest to tradycja ateistyczna.

Druga tradycja sięga Platona, który stawia Dobro powyżej bytu. Jest to również filozofia Kartezjusza nawiązującego do idei Nieskończonego. Na pojęcie wolności metafizycznej u Lévinasa – pisze M. Jędraszewski – składają się trzy elementy: filozofia twarzy, intryga trzech osób, chwala Nieskończonego⁸⁵. Wyjście z „zakłętego kręgu” wolności ontologicznej, egoistycznej jest możliwe „dzięki spotkaniu z nagą twarzą Drugiego”. „Twarz samą tylko swą nagą obecnością przeszkadza mi w dalszym, zupełnie nieodpowiedzialnym i bezkarnym urzeczywistnianiu się mego beztroskiego egoizmu”⁸⁶. Spotkanie twarzy zapoczątkowuje relacje z Drugim. Relacja ta ma charakter asymetryczny. Z jednej strony jest to spotkanie z Mistrzem i Nauczycielem,

⁸³ Tamże, s. 374.

⁸⁴ Tamże, s. 376.

⁸⁵ Tamże, s. 377.

⁸⁶ Tamże.

kimś wyższym, kto wprowadza w świat norm etycznych. Z drugiej strony jest to spotkanie z kimś niższym ode mnie, kto potrzebuje pomocy. Odpowiedzialność rozpoczyna się od mojej dobroci wobec niego⁸⁷. Jednak etyka musi być zakotwiczona w Absolucie, ponieważ Bóg jest fundamentalnym źródłem człowieczej odpowiedzialności za Drugiego. „W ten sposób zawiązuje się swoista »intryga trzech osób« [...]. Trzeba, [...] aby Bóg jako Upragniony pozostawał w swej transcendencji i aby nigdy nie stał się przedmiotem interesownego – gdyż dającego satysfakcję – pragnienia ze strony człowieka. Trzeba więc, aby skierował On go w stronę tego, co jest niemożliwe do pragnienia – w stronę Drugiego”⁸⁸. Trzeci element wolności metafizycznej – chwała Nieskończonego – polega na oddawaniu przez człowieka chwały Bogu za cudowność wolności.

Wolność jest zatem, pisze M. Jędraszewski referujący koncepcję Lévinasa, odpowiedzialnością za Drugiego i tylko ta odpowiedzialność ją usprawiedliwia. „Nie wyrasta ona jednak z własnej inicjatywy podmiotu. Przeciwnie, spotkanie z twarzą Drugiego uświadamia mu, że u samych początków swego istnienia jest on wpłątany w intrygę trzech osób i że już w czasie an-archicznym został przez Najwyższe Dobro naznaczony do tej odpowiedzialności. Stąd urzeczywistnianie wolności jako odpowiedzialności za drugiego staje się oddawaniem przez człowieka chwały Najwyższemu”⁸⁹.

Podkreślanie znaczenia wolności

Kolejna grupa autorów, podejmując problem znaczenia wolności, podkreśla jej ważną rolę. Artur Andrzejuk stawia tezę, że wolność należy do niezbywalnych elementów bytowej natury człowieka. Natomiast Dariusz Oko, akcentując znaczenie wolności, twierdzi, że jest ona nieusuwalna. Choć, jak podkreśla, jest to kwestionowane zarówno z powodów filozoficznych (determinizm), jak i teologicznych, z powodu obecności grzechu. Zdaniem Karola Tarnowskiego wiara okazuje się punktem przecięcia dwóch wektorów: od wolności do Boga i od Boga do ludzkiej wolności, dlatego twierdzi, że nie ma relacji człowieka do Boga bez wolności.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 378.

⁸⁹ Tamże, s. 379.

Wolność należy do niezbywalnych elementów
bytowej natury człowieka

Wolność należy do niezbywalnych elementów bytowej natury człowieka, twierdzi A. Andrzejuk, przy czym jest ona ukierunkowana na dobro⁹⁰. „Wolność więc, pisze, nie jest cechą udzielaną człowiekowi z zewnątrz, nie jest nawet uzyskiwaną sprawnością; jest po prostu jego władzą, niezbywalnym elementem jego bytowej struktury”⁹¹. Jakie są – pyta – związki między elementami tej struktury, między wolą a intelektem, koniecznością i wolnością woli. Zauważa istnienie w katolickiej tradycji filozoficznej nieco odmiennych rozstrzygnięć tych kwestii. Według Etienne’a Gilsona – stwierdza – wola nie może podlegać przymusowi, jest zawsze wolna od konieczności. Natomiast zdaniem J. Dubois wolę w jakiś sposób determinuje pożądanie dobra najwyższego. W opinii Jacka Woronieckiego – podkreśla autor – wolność jest rezultatem gry między wolą, rozumem, dobrem⁹². Według Stefana Świeżawskiego – pisze A. Andrzejuk – o wolności decyduje rozum, ponieważ to rozum wybiera z wielu możliwości. Zdolność dokonywania wyboru świadczy o wolności. Cytuje wypowiedź S. Świeżawskiego, w której ten pyta, czy przy sprawdzaniu wolności do rozumu jest miejsce na wolność woli, albowiem w przedstawionym ujęciu wolność sprowadza się do wolności poznania. Ustosunkując się do tej wątpliwości, autor powołuje się na S. Świeżawskiego, wedle którego źródłem wolności jest rozum, jednak „formalnie” wolna wola jest wolna, ponieważ to ona na podstawie danych intelektu podejmuje decyzje. Z kolei – zauważa dalej A. Andrzejuk – Mieczysław A. Krąpiec odróżnia „konieczność” i „przymus” (odwołuje się tutaj do książki M.A. Krąpca *Ja – człowiek*). W ujęciu tym konieczność jest porządkiem determinacji, a przymus określa sytuację, w której przyczyna jest zewnętrzna, fizyczna lub moralna, lecz spoza układu determinacji. Opisując analizowany problem, A. Andrzejuk odwołuje się również do wypowiedzi M. Gogacza. Według niego w koncepcji M. Gogacza wola wybiera z tego, co zawarte jest w intelekcie, co jej intelekt prezentuje⁹³. Wolność wiąże się więc z trafnością wyboru, decyzji. Człowiek jest wolny, ponieważ jest rozumny; jest wolny, ponieważ akceptuje wynik swego poznania.

⁹⁰ A. Andrzejuk: *Konieczność woli a dobro – wolność czynu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 389–398.

⁹¹ Tamże, 396.

⁹² Tamże, szczególnie przyp. 17.

⁹³ Tamże, s. 393–394.

Wolność jest nieusuwalna

Wolność jest nieusuwalna – pisze D. Oko⁹⁴ – choć jej istnienie wielu kwestionuje zarówno z powodów filozoficznych, „jak i z racji specyficznie chrześcijańskich”. Pierwszy sposób kwestionowania wolności wyrasta z opowiedzenia się za całkowitym determinizmem. Drugi wynika z przekonania, że całkowitej destrukcji wolności dokonuje grzech. Pogląd kwestionujący wolność ze względu na powszechny determinizm D. Oko uznaje za absurdalny, ponieważ wówczas człowiek „różniłby się od kamieni, roślin i zwierząt jedynie stopniem złożenia swej budowy”⁹⁵. Byłby marionetką, maszyną o ludzkich kształtach. Moralne apele byłyby bez sensu, jak również pozbawione sensu byłoby używanie takich słów, jak: „trzeba”, „należy”, „wolno”, „nie wypada”. Ludzie byłoby drewniakami unoszonymi przez deterministyczne prawa.

Podobnie absurdalna sytuacja pojawiłaby się, gdyby przyjąć destrukcję wolności przez grzech lub całkowitą jej redukcję do łaski. Jeśli wolność całkowicie określałaby łaska, nie miałoby sensu się nią zajmować, ponieważ i tak wszystko byłoby przez nią sterowane – pisze D. Oko. Przyznaje, że wolność może być niemal całkowicie, lecz nie do końca i tylko w jakimś ograniczonym okresie życia, zniszczona przez grzech. Gdyby przyjąć, że wolność została całkowicie zniszczona przez grzech, wtedy człowiek byłby „żywym trupem, którym Bóg nie wiadomo po co by się zajmował”⁹⁶. Dramat historii zbawienia stanowiłby wówczas farsę, teatr kukiełek. Dlatego – stwierdza D. Oko – choć ani w *Biblii* ani w dokumentach Kościoła wolność nie jest wyraźnie określona, to jest przyjmowana jako oczywiste założenie, którego nie trzeba uzasadniać. Z tego też powodu Kościół nigdy nie przyjął skrajnych tez niektórych teologów całkowicie negujących wolność, nie przyjął też teorii predestynacji, co najwyżej można mówić o przyjęciu pozytywnej predestynacji do zbawienia⁹⁷. Jak pisze, niektóre radykalne wyrażenia o wolności obecne w *Biblii* trzeba czytać w kontekście całości, a ten jest taki, że zakłada wolność. Szczególnie trzeba pamiętać o słowach Chrystusa: „[...] poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” oraz św. Pawła: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus”⁹⁸. Także codzienne doświadczenie świadczy o naszej wolności. Zdaniem D. Oko jako przykłady takich sytuacji można podać naszą zdolność do choćby tylko wewnętrznego sprzeciwu, rozziew między naszą wiedzą a czynami, powszechność zła. Za istnienie zła nie może być odpo-

⁹⁴ D. Oko: *Łaska i wolność. Łaska w „Biblii”, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*. Kraków 1997, s. 268 i nast.

⁹⁵ Tamże, s. 268.

⁹⁶ Tamże, s. 269.

⁹⁷ Tamże, także przyp. 262, gdzie sygnalizuje problem pozytywnej predestynacji do zbawienia.

⁹⁸ Tamże, s. 270.

wiedzialny Bóg, lecz tylko stworzenie. Potwierdzeniem wolności jest także istnienie w naukach teo o wzrastającym prawdopodobieństwie czegoś, świadczące o „indeterminizmie wolności”.

Także łaska zbawienia nie pozbawia człowieka wolności, bo wówczas człowiek byłby tylko szczęśliwym organizmem, lecz nie człowiekiem „i to nawet, jeśli człowiek zbawiony nie jest już zdolny do złego użytku wolności, bo jest to cechą ostatecznego, eschatologicznego udoskonalenia wolności, a nie jej unicestwienia”⁹⁹. Istnienie wolności jest także związane z godnością człowieka i zarazem zbawienia. Zbawienie – powiada D. Oko – jest byciem w osobowej wspólnoty z Bogiem, to znaczy zakładającej wolność. Jednak wolność człowieka, jej znaczenie, nie umniejsza wielkości Boga. „Stwórca nie staje się mniejszy przez wyniesienie swojego stworzenia. Tym wznioślej myślimy o Stwórcy, im bardziej poznajemy wielkość jego stworzenia, a cóż może być większego, jak podniesienie stworzenia do rangi samodzielnego, wolnego partnera”¹⁰⁰. Powoduje to coraz większe znaczenie wolności w ludzkiej kulturze, a ludzkie dzieje okazują się wielką grą, dramatem wolności Boga i człowieka. Odwołując się do Hegla, D. Oko pisze wreszcie, że całą historię można rozumieć jako stopniowy rozwój świadomości wolności¹⁰¹.

Nie ma relacji człowieka do Boga bez wolności

K. Tarnowski¹⁰², opisując relacje człowieka do Boga, stwierdza, że w dzisiejszych czasach nie jest ona możliwa bez udziału wolności i dzieje się tak nie z powodów przypadkowych, lecz istotnych. Jest tak dlatego, ponieważ wiara okazuje się – zauważa – punktem przecięcia dwóch wektorów: od wolności do Boga i od Boga do ludzkiej wolności. Analizuje następnie te dwie drogi.

Analizę pierwszej z niej (od wolności do Boga) rozpoczyna od stwierdzenia, że trudno powiedzieć, czym jest wolność, ponieważ stanowi z nami jedność, „nie mamy w stosunku do niej wystarczającego dystansu, a z drugiej strony, pojęcie to ulega z różnych stron ideologizacji i przedstawia się ją [wolność] tak, jak się chce ją widzieć, a nie tak jaka rzeczywiście jest”¹⁰³. Mamy wokół siebie pewien obszar swobody, braku przymusu, przykładem może być zabawa dziecka, myślenie. Możemy wybrać takie lub inne działanie, lecz także mamy możliwość powstrzymania się. Szczególnie interesujące

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 271.

¹⁰¹ Tamże, s. 272.

¹⁰² K. Tarnowski: *Wolność i wiara*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 695–706.

¹⁰³ Tamże, s. 696.

– z punktu widzenia K. Tarnowskiego – jest myślenie, ponieważ nie ma tutaj takich ograniczeń jak przestrzeń, które występują w wypadku poruszania się. Jednak wybór nie jest zwykłym zachowaniem się w świecie, „ale zarazem stosunkiem do mnie samego i do wartości, które mają znaczenie dla tego, kim jestem i kim jeszcze chcę się stać”¹⁰⁴. Współczesny projekt wolności, stwierdza on, ma charakter autonomiczny. Jego elementami są: możliwość, wybór, samostanowienie (autonomia). Pojęcie autonomii oznacza dla niego „nakładanie sobie samemu prawa”, to znaczy nieobecność anarchii. Przyznaje jednak, że w idei autonomii istnieją różne wątki, w tym nietzscheański, polegający na odrzuceniu wszelkich ograniczeń. Jednak, jak sądzi, takie podejście nie jest nieuchronne. Do istoty pojęcia autonomii aprobowanego przez K. Tarnowskiego należy akceptacja prawa, wolna akceptacja tego, co jest dla człowieka wiążące, co wiąże się z normą. W tej obowiązywalności prawa i norm w autonomii leży „transcendentalna prawda wolności”. Jednak nie tylko wolność jest zdana na prawdę, lecz i prawda na wolność. „Znaczy to, że człowiek jako wolny musi sam z siebie zobaczyć, że coś jest prawdą i zobowiązuje”¹⁰⁵. Jak to jest możliwe? Tylko w ten sposób, że wolność stanowi jedno z podmiotem, który charakteryzuje w porządku ontologicznym radykalna separacja i – jak pisze nawiązując do Martina Bubera – „pradystans”¹⁰⁶. Wolność „ma za swą podstawę, lecz i pierwszy owoc, radykalną samotność, która jest bardziej pierwotna niż współbycie z innymi”¹⁰⁷. Ta pierwotna samotność podmiotu jest dwuznaczna, ponieważ stanowi – z jednej strony – warunek samoistnych decyzji, lecz także okazję do „zakrzepnięcia w wygodnej autolatrii” – z drugiej. Jednak podmiot w swym ruchu ku światu, aby go przyswoić, napotyka drugiego, napotyka obecne w świecie systemy wartości. Stawia to pod znakiem zapytania jego samowolę. Od drugiego człowieka, od wartości obecnych w kulturze płynie wezwanie. W ten sposób człowiek odkrywa, że nigdy w swoim wnętrzu nie jest sam, lecz zawsze w obliczu wezwania. „Wezwanie wzywa, ale do niczego nie przymusza: pomiędzy nim a podmiotem musi zadzierzgnąć się intryga, jak między Stwórcą a stworzeniem”¹⁰⁸. Może się zadzierzgnąć, lecz dlaczego się faktycznie realizuje? Odpowiedź K. Tarnowskiego jest bardzo poetycka. Stwierdza, że intryga podmiotu zawiązuje się w półmroku, w którym nic wolności nie przymusza, w którym musi sama odczytać i zaakceptować sens wezwania. Jest to możliwe, ponieważ w wezwaniu wolności sama może poczuć się zaakceptowana. W końcu okazuje się, że usłyszenie wezwania wolności jest darem Transcendencji i wiary. Tylko

¹⁰⁴ Tamże, s. 697.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 699.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 701.

dzięki Transcendencji – powiada – wolność może poczuć się zaakceptowaną, odnaleźć zaufanie do siebie jako do wolności i zarazem otworzyć się na „ty”. „Rozpoznaniem tego, że pierwotnym źródłem i zarazem »partnerem« wolności jest obdarzająca nas Transcendencja, jest wiara”¹⁰⁹. Możliwość wiary w siebie jako wolność jest możliwa tylko wówczas, gdy uwierzymy w Transcendencję.

Jest także, zdaniem K. Tarnowskiego, druga droga określająca miejsce wolności. Chodzi o drogę od wiary do wolności. Jej opis rozpoczyna od konstatacji jej – na pierwszy rzut oka – oczywistości. Jednak faktycznie tak nie jest, a jeśli tak sądzimy, to znaczy, iż nie przemyśleliśmy wszystkich konsekwencji wyjściowej tezy, a szczególnie „tego, co nazywamy poznaniem Boga”. Słabością tych dowodów – stwierdza – jest to, że dotyczą pojęcia Boga i dokonywanych na pojęciach operacji, a nie dotyczą samego Boga. Tymczasem dzisiejszy czas to epoka nieobecności Boga. Oznacza to, że Bóg przestał być organizującą zasadą ludzkiego świata, iż jakby pozwala On zacierać za sobą ślady przez to, że nie bierze w obronę słabych i uciśnionych, pozostawiając świat samemu sobie, że go (na pozór) porzuca. „Bóg, który wydaje się albo bezsilny, albo niewierny, przestaje być w końcu interesujący, a namiętny ateizm ustępuje miejsca całkowitej postmodernistycznej obojętności”¹¹⁰. Jednak także dzisiaj, pisze, dla części ludzi Bóg jest obecny. Jego obecność nie jest obecnie rezultatem racjonalnego rozpoznania, lecz wydarzeniem wiary. Czym zatem jest „wydarzenie”, pyta K. Tarnowski? Jest to „coś, co przecina monotonię codzienności, pewną quasi-zamkniętą, w pewnym sensie jednopoziomą całość życia, na coś właściwie otwiera”¹¹¹. Przykładem może być spotkanie drugiego człowieka, który znacząco na nas wpływa. Wydarzenie charakteryzuje absolutna niekonieczność. „Wydarzenie się Boga dla człowieka to Jego objawienie. [...] Nie ma za sobą żadnych sankcji, ogólnie przyjętych oczywistości ani niemożliwych do podważania rozumowań, ale nie jest też irracjonalne”¹¹². Wiara wyrasta z wydarzenia rozumianego jako dar, łaska, „która skłania do afirmacji Boga *pomimo* Jego nieobecności”¹¹³. Dla K. Tarnowskiego tak rozumiana wiara potrójnie pociąga za sobą pojęcie wolności. Przede wszystkim dlatego, że wiara nie wspiera się na oczywistości. Po drugie, wymaga określonego odniesienia się do wartości, „stawiając mnie wobec wymagającej Dobroci”¹¹⁴. Po trzecie: „Rozpoznając w wierze Transcendencję, składam moją wolność w ręce wolności Boga”¹¹⁵. K. Tarnowski sądzi dalej,

¹⁰⁹ Tamże, s. 702.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 704.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże, s. 705.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

że proponowany przez niego sposób rozumienia wiary jako wydarzenia zakłada inny niż w metafizyce obraz Boga. Zakłada mianowicie prawdziwy dialog z Bogiem przez modlitwę, lecz także wysłuchanie, „co On ma mi do powiedzenia, jak zarysowuje przede mną kształt mojego życia”¹¹⁶. Zakłada także otwarcie się na to, co nowe, nieprzewidywalne, inne. Dar wiary zakłada otwartą wolność, otwartość na wolność.

Wolność jest zadaniem

Andrzej Maryniarczyk problem znaczenia wolności przenosi na inny poziom. Nie rozważa, czy jest pomniejszana, czy absolutyzowana. Jest zadaniem, wobec którego postawiony jest człowiek¹¹⁷.

Wolność dla osoby ludzkiej to coś naturalnego. Natomiast problem stanowi, czy człowiek jest wolny, czy też staje się wolnym? W odpowiedzi dochodziło bądź do absolutyzacji wolności, bądź do jej negacji. W tej sytuacji A. Maryniarczyk uznaje, że traktowanie wolności jako zadania, wobec którego staje człowiek, jest rozwiązaniem umiarkowanym. Propozycja ta, pisze, jest jednak często zagłuszana i odrzucana. Autora niepokoi absolutyzacja wolności. Negowanie wolności nie jest przedmiotem jego zainteresowania.

Absolutyzację wolności odrzuca, zwracając uwagę na konsekwencję takiego podejścia oraz wskazując na jej naturę. Absolutyzacja wolności w konsekwencji prowadzi do zaniku wymogu prawdy. Na miejscu prawdy pojawia się wówczas kryterium szczerości, autentyczności, zgodności z samym sobą; indywidualne sumienie uznaje się za władne do uznania, co jest dobre, a co złe¹¹⁸. „W życiu społecznym zrodziło to skrajny indywidualizm, a w polityce liberalizm i arogancję władzy”¹¹⁹. Jeśli idzie o rozumienie wolności, to zwraca uwagę, że wolność nie może być ani wyższa, ani doskonalsza od bytu ludzkiego. Wolność nie może też być utożsamiana z działaniem niezdeterminowanym oraz niezależnym od poznania prawdy, dobra bytu. „Byt bowiem jest tym, co aktualizuje nasze życie wolitywne i wyznacza przestrzeń wolności”¹²⁰. Do właściwego zrozumienia wolności, jako zadania, prowadzi autora analiza dwóch tradycji ujęcia wolności – Platona oraz Arystotelesa. Jest to, z jednej

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ A. Maryniarczyk: *Wolność a prawda*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 309–317.

¹¹⁸ Tamże, s. 309.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Tamże.

strony, tradycja utożsamiania prawdy z wolnością, a z drugiej – prawdy jako drogi do wolności.

Dla Platona – zauważa A. Maryniarczyk – prawda to wolność, a wolność to prawda, prawda oznacza określoną rzeczywistość boską, stan wyzwolenia, niedostępnego śmiertelnemu człowiekowi. Dla śmiertelnego człowieka naturalne jest zniewolenie. Wolność właściwa jest tylko bogom i duszy, to znaczy boskiej części człowieka. Oprócz takiego, metafizycznego, rozumienia wolności u Platona występuje jeszcze ujęcie etyczne. Prawda ma wówczas funkcję soteriologiczną, stanowi początek wszelkiego dobra.

Z kolei w koncepcji Arystotelesa – pisze A. Maryniarczyk – wolność to coś, co jest zadane człowiekowi, czego człowiek musi się uczyć. Człowiek, w ujęciu Arystotelesa, działa przez rozum i wolę. Wola nie jest bytem, lecz władzą (sprawnością), dlatego wolność nie może być wyższa ani doskonalsza od bytu ludzkiego. „Nie może więc działać sama z siebie, lecz aktualizuje się w człowieku dzięki prawdzie i dobremu bytu”¹²¹. W tym ujęciu prawda formułuje prawą wolę oraz jest dobrem, to znaczy przedmiotem dążenia woli. Dlatego A. Maryniarczyk przypomina, że poza prawdą-dobrem nie ma prawdziwej wolności. W koncepcji Arystotelesa, stwierdza dalej, człowiek „staje się wolny”, dopiero działanie w kierunku dobra czyni człowieka wolnym. „Wolność zatem pojmowana jest jako zadanie i przestrzeń życia racjonalnego i ambitnego. Prawda zaś jawi się jako droga do ludzkiej wolności”¹²². Arystoteles inaczej niż Platon pojmuje także prawdę, nie jest ona ani przed, ani ponad bytem. Prawda jest wyrazem racjonalnego istnienia bytu oraz „własnością poznania jako efekt odczytania natury bytu”¹²³. U Arystotelesa prawda ma więc dwa znaczenia: metafizyczne, oznaczając byt (prawdziwy), oraz znaczenie własności poznania. Kontynuatorem tej tradycji – konstatuje A. Maryniarczyk – jest św. Tomasz z Akwinu. W jego koncepcji występuje kilka sposobów rozumienia prawdy: jako wyrazu istnienia bytu, jako znaku prawdziwości sądu, jako wyrazu doskonałości bytu osobowego¹²⁴. Z przedstawianej charakterystyki A. Maryniarczyk wyprowadza następujący wniosek: „Według Tomasza termin »prawda« ukazuje przede wszystkim najgłębsze korzenie porządku racjonalnego (pochodność od intelektu Stwórcy – świat natury i twórcy – świat kultury), którego fundamentem jest byt. W ten sposób prawda staje się przede wszystkim drogą do pełnego rozwoju życia osobowego człowieka: poznawczo-wolitywnego – jedynym warunkiem prawdziwie ludzkiej wolności”¹²⁵. Ta ostatnia realizuje się jako decyzja wyboru dobra osiągnięta dzięki jego poznaniu.

¹²¹ Tamże, s. 312.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ Tamże, s. 313.

¹²⁵ Tamże.

Wprawdzie dla A. Maryniarczyka konieczny warunek decyzji stanowi także wola, lecz można odnieść wrażenie, że większy nacisk kładzie na poznanie. To dzięki poznaniu bytu-dobra człowiek aktualizuje swą wolność¹²⁶.

Racjonalność świata determinuje rozumienie świata oraz człowieka i dlatego nie można odrywać wolności od prawdy oraz przeciwstawiać ich sobie. „Prawda bytu odsłania bowiem przed nami pole prawdziwie ludzkiej wolności, która nie jest samowolą, gdyż jest pokierowana prawdą rzeczy. Dopiero w świetle prawdy bytu człowiek może dokonać właściwych wyborów dobra, przez co sam staje się prawdziwie wolny”¹²⁷. Prawda bytu to cel i podstawa ludzkiego działania, samodoskonalenia. W tych granicach i dzięki temu realizuje się wolność jako zadanie. Granicą wolności jest takie działanie nieracjonalne, które nie kieruje się prawdą, bytem, dobrem. Wtedy pojawia się zaprzeczenie wolności, to znaczy niewola.

Najbardziej charakterystyczną cechą przedstawionych stanowisk jest zróżnicowanie odpowiedzi na pytanie o znaczenie wolności. Autorzy pod wpływem podobnych źródeł inspiracji, wykorzystując nieraz te same źródła filozoficzne, dają przeciwstawne odpowiedzi, inaczej oceniają wolność. Szczególnie zadziwiającą rzeczą stanowi obecność wypowiedzi pomniejszających znaczenie wolności. Lata po 1989 roku należą w Polsce do tych, w których dominuje ideologia wolności, przede wszystkim indywidualnej – politycznej, gospodarczej. Z pozycji tego typu wolności ludzie związani ze znaczącymi ośrodkami opinii publicznej oceniali zjawiska społeczne. Ewentualne odrzucenie wolnościowego języka wymagałoby dużej odwagi, oznaczałoby przeciwstawienie się dominującej opinii. W tym kontekście trzeba zapewne oceniać wypowiedzi pomniejszające znaczenie wolności, są one zamiast, zamiast sprzeciwu. Z tego punktu widzenia symptomatyczna jest wypowiedź M. Strzały twierdzącego, że źródłem wolności jest zło grzechu nieposłuszeństwa. Pogląd M. Strzały został zakwestionowany przez S. Grabską, która utrzymuje, że wolność jest wcześniejsza od wyboru zarówno dobra, jak i zła. Świadczy to o widocznym skądinąd zróżnicowaniu stanowisk wśród katolickich myślicieli społecznych i odrzucaniu poglądów najbardziej skrajnych. Jednak wypowiedź M. Strzały jest znacząca w tym sensie, że w sposób bardzo jednoznaczny wyraża przeświadczenie licznych katolickich myślicieli o wolności jako zagrożeniu. W celu pomniejszenia owego zagrożenia niektórzy z nich budują takie modele rzeczywistości, aby wskazać na ograniczoną rolę wolności i uniknąć ewentualnych konsekwencji związanych z zakwestionowaniem Prawdy i Dobra. Odrzucając związany z tym zarzut fundamentalizmu, twierdzą, że oponenci w każdym poszukiwaniu prawdy widzą opresywność.

¹²⁶ Tamże, s. 314.

¹²⁷ Tamże, s. 317.

Rozdział II

Granice wolności

Istnieją granice wolności

W sprawie tego problemu wśród katolickich myślicieli społecznych można odnotować dwa stanowiska. Oba zakładają występowanie granic wolności, lecz różnicuje je odmienne nastawienie do nich. Dla jednych myślicieli stwierdzenie istnienia tych granic jest okazją do wyrażania oczekiwania ich nienaruszania, jest argumentem uzasadniającym formułowanie zakazów ich przekraczania. Dla drugich stwierdzenie występowania granic w omawianym aspekcie wiąże się z przekonaniem o możliwości i potrzebie ich przekraczania, ponieważ wolność, choć zawsze występująca w jakichś ramach, nie jest dana, gotowa. Dlatego nie należy się jej bać.

Uzasadnienie stanowiska pierwszej grupy myślicieli jest zróżnicowane, choć (generalnie biorąc) odwołuje się do prawnonaturalnego porządku świata. Stanisław Judycki argumentuje, że granicą wolności jest determinizm, w szczególności chodzi o wolną wolę jako rodzaj determinacji. Lecz nie wiemy, jak to się dzieje, że wolna wola determinuje ludzkie działania, dlatego S. Judycki nie wie, czy wolność istnieje, czy jest pozorna. Zdaniem M. Gogacza jej granicą jest struktura bytowa świata i człowieka. Dziś powszechnie – pisze M. Gogacz – wolność utożsamia się z absolutną niezależnością człowieka, tymczasem św. Tomasz z Akwinu wskazuje, że najtrafniejsza koncepcja wolności ujawnia się w wierności prawdzie i dobru. Mirosław Mylik dodaje, że jej granice określa, wynikający ze struktury świata, cel ostateczny, a wedle M.A. Krąpca wyznacza je obiektywny ład moralny, dobro i prawda. Wskazuje jednocześnie, że granice te występują na różnych płaszczyznach: metafizycznej, religijnej, społecznej, moralnej. Z kolei dla D. Oko wolność jest ograniczona z dwóch stron, przez grzech i łaskę.

Granica wolności jest determinizm

Wolność uznawana jest za niezależność od wpływów zewnętrznych, powiada S. Judycki¹, oznaczałoby to istnienie systemów (względnie) izolowanych. „Stąd też problem wolności człowieka można sformułować jako pytanie, czy istnieje właściwy osobie ludzkiej rodzaj determinacji różny od determinacji fizycznej, teleologicznej, logiczno-matematycznej”². Co by to oznaczało? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba rozważyć – zdaniem S. Judyckiego – pojęcie determinacji.

W tym celu autor wprowadza pojęcie wolności kategorialnej, oznaczającej niezależność jednych rodzajów warunkowania od innych. „Każda osobna dziedzina kategorialna miałaby właściwy rodzaj warunkowania”³. Pojęcie determinacji, stwierdza, jest jednym z najbardziej ogólnych pojęć metafizycznych. W każdym typie determinacji można wyróżnić trzy elementy struktury: przedmioty podlegające determinacji, związki między elementami podlegającymi determinacji, siłę zmieniającą jeden przedmiot w inny. W ujęciu tym wolna wola jest jednym z rodzajów determinacji, charakterystycznym dla osoby ludzkiej, innej od fizycznej, teleologicznej, logiczno-matematycznej. „Wolność w wypadku człowieka nie oznacza więc przede wszystkim *libertas indifferetiae*, lecz polega na obecności w osobie ludzkiej pozytywnej siły zdolnej do określenia różnego rodzaju przedmiotów”⁴. Wolna wola – pisze S. Judycki – ma zarówno elementy wspólne z innymi rodzajami ludzkiej wolności, jak i odrębne. Podobne jest to do tego, że obecny jest tu element niezależności od innych rodzajów determinacji oraz istnieje pozytywna siła. Odmienność wolnej woli polega na jej spontaniczności, sprzężeniu z samoświadomością, z rozumem, z „ja”, jest ona również wrażliwa na wartości. Wolna wola jest podobna do innych typów determinacji ze względu na strukturę determinacji, występuje tu także regularność. Ludzie w typowych okolicznościach zachowują się w typowy sposób. W stosunku do innych rodzajów determinacji występuje tu wszakże ogromna różnica. Jednak nawet znając okoliczności sytuacji i charakter człowieka, nie da się przewidzieć, jak dany człowiek postąpi w danej sytuacji. Dotychczasowe rozważania – zauważa S. Judycki – prowadzone są przy założeniu, że wolna wola jako swoisty rodzaj determinacji istnieje. Jaka zatem jest relacja wolnej woli do pojęć konieczności, możliwości, przypadku. Zdaniem S. Judyckiego nie znamy zasady, według której wolna wola determinuje zdarzenia specyficznie ludzkie⁵. Niemniej jednak istnieje ten rodzaj

¹ S. Judycki: *Wolność i determinacja*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL, Lublin, 20–25 sierpnia 1996. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 355–367.

² Tamże, s. 357.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 358.

⁵ Tamże, s. 361.

determinizmu i nie ma potrzeby wybierać między determinizmem a indeterminizmem w wypadku rozważań o wolnej woli. „Istnienie wolnej woli polega na istnieniu specyficznego dla osoby ludzkiej rodzaju determinowania różnego typu zdarzeń mentalnych i (poprzez ciało) zdarzeń fizycznych. Istnienie tego rodzaju determinacji jest równie zagadkowe, jak efekty, które powstają w wyniku ciągłego funkcjonowania przyczynowości fizycznej”⁶. S. Judycki przedstawia następujące wnioski z powyższych analiz. Nie można uznać, że wolność jest kolejną kategorią modalną, obok takich kategorii, jak możliwość, przypadkowość, konieczność⁷. Wolności nie można utożsamiać z koniecznością, bo nikt nie mógłby decydować o tym, co czyni. Wolności nie można utożsamiać też z przypadkowością, ponieważ nie ma możliwości wyboru w sytuacji zdarzenia będącego efektem przypadku. Zresztą, pisze, przypadek może mieć tylko sens epistemologiczny, oznaczający niewiedzę o ciągu determinacji.

Jednak – wedle S. Judyckiego – wolna wola nie jest tylko „ślepą siłą” – to coś, „dzięki czemu jesteśmy zdolni kształtować siebie, a nie coś, co się tylko w nas ujawnia i co jest od nas niezależne. To my, chociaż jest to paradoksalne, jesteśmy panami naszej wolnej woli lub – inaczej mówiąc – to my mamy wolną wolę, której możemy używać zgodnie z racjami, które uznajemy za słuszne”⁸. Wolna wola więc determinuje, kształtuje wolność, lecz jest to determinacja specyficzna, to my jesteśmy jej panami, to my możemy kształtować siebie. Tu S. Judycki dostrzega paradoks. Jeśli wolna wola jest zdeterminowana przez czynniki rozumowe, nasze „ja”, to nie jest wolna. Jeśli nie jest do końca zdeterminowana przez te czynniki (nasze „ja”), to jest całkowicie dowolna, przypadkowa – „[...] można powiedzieć, że wolna wola jest tym rodzajem determinacji, który jest spontaniczny, porusza się w obszarze samoświadomości, w obszarze tego, co rozumowe, i w obszarze tego, co wartościowe. Wolna wola jest także w stanie zdystansować się w stosunku do determinacji fizycznej”⁹. Autor zauważa, że tu pojawia się problem sformułowany przez Kanta, jedna z antynomii czystego rozumu: „[...] jak wolność może być czymś różnym od determinacji teleologicznej, od motywacji rozumowych i od determinacji fizycznej, nie stając się przez to czymś całkowicie przypadkowym i transinteligibilnym”¹⁰. Proponuje następujący kierunek myślenia. Odwołuje się do swego wcześniejszego rozróżnienia następstwa zdarzeń i „siły”, owego „jak”. Zdaniem S. Judyckiego problem podjęty przez Kanta pojawia się tylko wtedy, gdy traktujemy zarówno determinację fizyczną, jak i innego typu jako zjawi-

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 359, przyp. 5.

⁸ Tamże, s. 362.

⁹ Tamże, s. 364.

¹⁰ Tamże.

ska w czasie. Przypuszcza, że rozciągłość w czasie mają tylko efekty funkcjonowania różnych determinizmów, a nie same determinacje. Sądzi także, że sama determinacja i jej sposób łączenia się z innymi determinacjami nie są dla nas dostępne poznawczo. Są nimi tylko ich przejawy w czasie. „Stąd wolna decyzja nie jest zdarzeniem bez przyczyn w tym sensie, że ostatecznie opiera się na nietemporalnym sposobie wiązania się różnych rodzajów determinacji. Patrząc natomiast z temporalnego punktu widzenia, musimy interpretować każdą poszczególną wolną decyzję jako zdarzenie bez przyczyn, gdyż nie tylko wszystkie rodzaje determinacji ujawniają się nam w czasie, lecz również i nasze myślenie o nich ma istotnie czasowy charakter. Stąd zaś powstaje paradoks zdarzeń bez przyczyn”¹¹. W konsekwencji tych rozważań autor zmienia sposób pytania o wolną wolę. Podejmuje problem, czy można wątpić w to, że istoty ludzkie dysponują innym rodzajem determinacji niż determinacja fizyczna lub teleologiczna¹². Wątpienie w istnienie wolnej woli wiąże z niemożnością pogodzenia wolności z determinizmem bądź z trudnością w zrozumieniu, czym może być wolna wola. Zarysowanych powyżej trudności można uniknąć, zwraca uwagę S. Judycki, jeśli zająć stanowisko kompatybilistyczne¹³, dominujące dzisiaj. Sądzi, że o tyle głosi kompatybilizm, o ile przyjmuje zasadniczą możliwość współistnienia w świecie różnych rodzajów determinacji. „Nie jest to jednak kompatybilizm dlatego, iż nie uznaję, że wolną wolę należy rozumieć tylko jako możliwość działania tak, jak się chce. Wolna wola nie da się pogodzić z determinizmem, ponieważ jest innym rodzajem determinacji niż determinacja fizyczna czy teleologiczna”¹⁴. Powracając do pytania o istnienie wolnej woli jako specyficznej determinacji, odpowiedź formułuje na kilku płaszczyznach. Pyta o charakter determinacji fizycznej, czy jest czymś „powierzchniowym”, a w rzeczywistości struktura fizycznego związku przyczynowego polega na zupełnie innym rodzaju determinacji. Odpowiadając, stwierdza, że determinacja fizyczna nie jest „powierzchniowa”. Prawdopodobnie inne rodzaje determinacji (np. teleologiczna) dają się zredukować do fizycznej. Zapewne, nie można także dokonać redukcji determinacji logiczno-matematycznej. Wolna wola jako rodzaj determinacji radykalnie różni się od innych determinacji, powiada, że przynajmniej jest tak fenomenologicznie. Spontaniczność wolnej woli przeciwstawia się pasywności determinacji fizycznej. Różni się transcendencją czasową, dystansem do przeszłości i otwarciem na przyszłość. „Holistyczne sprzężenie z racjami rozumowymi stanowi kontrast w odniesieniu do linearnego funkcjonowania determinacji przyczynowej.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 365.

¹³ Tamże, s. 356, przyp. 2: „Kompatybilizm jest tezą, że wolność da się pogodzić z determinizmem. [...] Akty dokonywane przez człowieka są wolne, ponieważ wypływają z jego woli. Wolności nie należy więc przeciwstawiać konieczności, lecz »przymusowi«”.

¹⁴ Tamże, s. 365.

Istotne sprzężenie wolnej woli z samoświadomością odróżnia ją od »ślepej« determinacji przyczynowej i celowościowej¹⁵. Odpowiadając na pytanie o istnienie wolnej woli, trzeba także wziąć pod uwagę – zauważa S. Judycki – zwyczajowe poczucie winy czy zasługi moralnej, które byłyby niezrozumiałe, gdyby człowiek był całkowicie zależny od rzeczywistości fizycznej i aksjologicznej. Wnioski końcowe autora ujawniają jego wahanie w najbardziej podstawowych kwestiach. Z jednej strony pisze bowiem, że przedstawione fakty i analizy nie wykluczają tezy, iż wolność jest tylko powierzchownym zjawiskiem, pod którym kryją się uwarunkowania przyczynowe. Z drugiej strony stwierdza, że to wątpiący w istnienie wolnej woli powinien przedstawić argumenty wykazujące pozorny charakter wolności.

Granica wolności jest struktura bytowa świata i człowieka

Pojęcie wolności, wskazuje M. Gogacz, powinno być ustalane w filozofii człowieka określonej przez filozofię bytu¹⁶. Takie podejście, polegające na „ubytowaniu” wolności, jest właściwe, choć – przyznaje – istnieją także inne – niewłaściwe podejścia. Wskazuje na szkotyzm i kartezjanizm oraz Sartre’owskie rozumienie wolności. Koncepcje te podkreślają absolutną niezależność człowieka od czegokolwiek. Podejście Jeana P. Sartre’a jest dziś, pisze, najbardziej rozpowszechnione. Wzoruje się ono na filozofii Kartezjusza traktującej wolność jako absolutną niezależność człowieka od czegokolwiek. „Wynika to z ustalonego przez Sartre’a rozumienia człowieka jako jedyne, wprost absolutnego bytu, który skupia w sobie wszystko i do siebie kieruje. Jednocześnie rozstrzyga o dobru i złu, nigdy zresztą nie wiedząc, czy rozstrzyga słusznie. Jest więc człowiek zarazem samotny i dramatyczny. Płaci tym za swoją wolność”¹⁷. Z kolei szkotystyczne ujęcie wolności polega na przypisywaniu Bogu tych własności, które Kartezjusz przypisał człowiekowi. Bóg w tym ujęciu jest absolutnie wolny, tak jak u Kartezjusza człowiek jest absolutnie wolny. Wskazując na aprobowane przez siebie koncepcje wolności, odwołuje się M. Gogacz do propozycji Boecjusza oraz św. Tomasza z Akwinu. Koncepcja wolności Boecjusza, pisze, jest ciekawa. Boecjusz sądzi, że wolność nabywamy w miarę rozwoju intelektualnego. Większa wiedza, lepszy intelekt zmniejsza nasze uzależnienie. „Miarą wolności i samą wolnością jest poziom naszego myślenia”¹⁸. Najbardziej trafne i szlachetne ujęcie wolności stanowi koncepcja zaproponowana przez św. Tomasza z Akwinu, „gdyż

¹⁵ Tamże, s. 366.

¹⁶ M. Gogacz: *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*. Niepokalanów 1993.

¹⁷ Tamże, s. 62.

¹⁸ Tamże, s. 63.

niegdy nie naraża na złe skutki”. Według św. Tomasza z Akwinu – zwraca uwagę M. Gogacz – wolność polega na tym, że osoby korzystające ze swego intelektu i woli są podmiotami swych działań, wiernych prawdzie i dobru. Wedle M. Gogacza wolność nie polega więc na dążeniu do czegośkolwiek, co jawi się w polu naszych władz poznawczych i pożądawczych, zmysłowych i umysłowych. Oznaczałoby to wówczas zniewolenie przez otaczające przedmioty. Natomiast wolność ujawnia się w wierności prawdzie i dobru, ponieważ to do nich odnosi się intelekt i wola¹⁹. Analizuje on związki intelektu z prawdą, religią i miłością, stwierdzając w efekcie, że przedstawione przez niego ujęcie wolności jest sposobem chronienia miłości łączącej osoby. „Tak rozumiana i realizowana wolność uszlachetnia człowieka. Pozwala mu w osobach znaleźć siłę do jej przestrzegania”²⁰.

Z kolei Stanisław Grygiel pisze, że brak rozróżnienia między ontologią a etyką to źródło dzisiejszego pojmowania wolności²¹. Jest ono błędne, ponieważ nie jest zakotwiczone w filozofii klasycznej ani w obiektywnej strukturze rzeczywistości. Takie ujęcie etyki i wynikające stąd pojęcie wolności nazywa ontoetyką. „Ontoetyka ma charakter ahistoryczny; ona nie zna czasu. Nie wie zatem, że przygodna wolność jest raczej wyzwoleniem człowieka niż wolności. Wskutek tego z chwil robi parodię wieczności, a znosząc rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem, odbiera wszelką treść takim pojęciom, jak na przykład pojęcie wierności czy zdrady”²². Wolność dzisiejsza – pisze – bez zakotwiczenia jest dziką wolnością, wolnością bez praw, wolnością do zabijania i wydzierania.

Cel ostateczny wolności został narzucony

Zdaniem M. Mylika wola ludzka nie jest wolna co do swego ostatecznego celu²³. Ów cel został narzucony, ponieważ człowiek sam siebie nie stworzył. Człowiek, dochodząc do pełni swej świadomości, zastaje siebie gotowym i z określonym przeznaczeniem. Natomiast wola ludzka jest wolna, stwierdza M. Mylik, we wszystkich celach względnych. Istnieje wolność wyboru sposobów realizacji celu. Następnie M. Mylik przedstawia relację między wolą a rozumem w postaci kilkuelementowego procesu podejmowania decyzji. Najpierw rozum ukazuje woli przedmiot. Następuje pierwsze spostrzeżenie przedmiotu. Następnie, gdy wola zobaczyła już przedmiot, ujawnia się w niej poru-

¹⁹ Tamże, s. 64.

²⁰ Tamże.

²¹ S. Grygiel: *Istnienie poprzedza istotę. Czyli lęk przed darem*. „Ethos” 1996, nr 3–4 (35–36), s. 54–65.

²² Tamże, s. 55.

²³ M. Mylik: *Czy istnieje wolna wola? W: Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 449–469.

szenie, pojawia się pewnego rodzaju upodobanie. Jednak to pierwsze poruszenie może szybko zaniknąć, ponieważ ciągle napływają nowe wrażenia mogące zatrzeć wcześniejsze. Z tego powodu wola oddziałuje na intelekt, aby ten zastanowił się, „czy przedmiot, który się jej podoba, może lub nie może być przez nią zdobyty”²⁴. Po osiągnięciu tego wola ponownie zwraca się do rozumu, aby ten wybrał odpowiednie środki do realizacji przedmiotu pożądania woli. Jeśli z kolei rozum przedstawił woli kilka sposobów realizacji celu, wówczas wola decyduje, jak cel osiągnąć. „Następuje bowiem moment ostatecznej decyzji, to jest zabrania się do rzeczywistego działania, a to ponownie musi być poprzedzone przez jakiś akt rozumu, który nazywa się sądem ostatnim albo praktycznym”²⁵. Końcowe wnioski M. Mylika ujawniają niejednoznaczność rozstrzygnięcia. Z jednej strony pisze, że wola jest władzą rozumu i niczego nie jest w stanie wybrać, zanim rozum danej rzeczy nie osądzi. Twierdzi dalej, że przyjmując w człowieku wolną wolę, należy również uznać, że czyn moralny nie może być dokonany, jeśli nie został poprzedzony przez działanie rozumu polegające na pojawieniu się sądu praktycznego. Jednak z drugiej strony twierdzi także, że sąd praktyczny pojawia się i trwa za zgodą naszej woli. Pyta także, czy wolna wola jest w swej istocie wolna, czy w szczególności nie ulega rozumowi. Odpowiadając stwierdza, że to raczej rozum nie w pełni wykazuje swą władzę. Utrzymuje też, odwołując się do powszechności przekonania, że ludzie przyjmują istnienie wolnej woli i według tego założenia postępują.

Granica wolności jest ład moralny, dobro i prawda

Granica wolności jest dobro i prawda, a właściwie: Dobro i Prawda, twierdzi M.A. Krąpiec. Tezę tę w omawianym okresie przedstawiał kilka razy²⁶. Punktem wyjścia jego rozważań jest stwierdzenie, że istnieje oczywiste przypuszczenie wolności zarówno w wymiarze osobistym, jak i społecznym. Świadczą o tym różne fakty życia społecznego, takie, do których odnoszą się twierdzenia, że czynimy coś dobrowolnie bądź dobrowolnie zaniechaliśmy jakiegoś działania. Dowodzi tego również istnienie odpowiedzialności za czyny wyrażające się w istnieniu sądownictwa i więziennictwa oraz innych instytucji związanych z ponoszeniem odpowiedzialności. Przemawia za tym istnienie prawa, to znaczy regulacji dotyczących tego, co mogło być wykonane w taki lub inny sposób, lecz reguły prawa określają właściwy sposób działania.

²⁴ Tamże, s. 462.

²⁵ Tamże.

²⁶ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność i jej granice*. Warszawa 1997; Tenże: *Natura ludzkiej wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 31–39.

Założenie istnienia wolności potwierdza też istnienie umów. Fakt ten dokumentuje także istnienie moralności wiążącej się z realizacją różnego typu ludzkich uczynków, dobrych lub złych, lecz wynikających z podjęcia określonych decyzji. Wreszcie, stwierdza M.A. Krąpiec, indywidualny fakt wolności jest dostępny w wewnętrznym doświadczeniu działania. Mamy świadomość wolności, lecz – pyta on – czy nasza świadomość wolności nie jest nieświadomością determinacji?²⁷ W świadomości tej nie ma ponadto wyjaśnienia, dlaczego jesteśmy raczej wolni niż niewolni. Przeżywanie wolności wymaga zatem filozoficznego wyjaśnienia. Dalsze rozważania M.A. Krąpca są realizacją tego zadania. Ukazuje on strukturę czynników warunkujących ludzką wolność, są to jednocześnie czynniki ograniczające ją. W wymiarze zasadniczym – pisze – ludzką wolność konstituuje akt decyzji realizujący rzeczywiste dobro, stapiający w jedno rozum i wolę. Wolność jest zawsze wolnością do urzeczywistniania dobra, a nigdy zła, zauważa ten myśliciel²⁸. Filozoficzne wyjaśnianie wolności polega na oddzieleniu od niej zarówno determinizmu, jak i indeterminizmu oraz ukazaniu struktury osobowego bytu człowieka. Specyfika tego bytu ujawnia się w wolnym działaniu urzeczywistnianym poprzez akty decyzji. Są one syntezą poznania i miłości, są nieodłączne od ludzkiego działania osobowego i niezbywalne. Podejmując decyzje, ludzie dokonują autodeterminacji i konstituuja siebie jako realne źródło działania, przyczynę sprawczą realizującą dobro, a nie zło. Mamy świadomość wolności, wynika ona z jej wewnętrznego doświadczenia. Refleksja ta towarzyszy nam stale. Świadomość ta dotyczy działań ludzkich, a nie tych o charakterze biologicznym. Świadomość wolności nie jest poznaniem przedmiotowym, mającym określony przedmiot poznania, lecz czymś, co nam stale towarzyszy – wszelkim procesom poznania i działania. Czy jednak, powiada M.A. Krąpiec, świadomość wolności nie jest nieświadomością niezdeterminowania? Pytanie to, jego zdaniem, wymaga filozoficznego wyjaśnienia świadomości wolności. Wymaga wskazania, że ludzka wolność nie jest redukowalna ani do indeterminizmu, ani do nieświadomionego determinizmu. Ewentualny indeterminizm, brak wszelkiego zdeterminowania w działaniu wiązałby się nie z wolnością, lecz z przypadkowym działaniem, a właściwie brakiem działania. Uczony ten analizuje dalej różne typy determinizmu i stawia tezę, że „nie zdają się [one] wiązać koniecznościowo człowieka w jego wolnym decyzyjnym działaniu”²⁹.

Determinizm fizyczno-biologiczny – pisze – niewątpliwie wywiera wpływ, lecz tylko na czynniki przygotowawcze decyzji – na różnego rodzaju nastawienia, dyspozycje organizmu. Natomiast strona ta, materialna, nie dotyczy działania władz wyższych – intelektu i woli. Ich natura jest inna.

²⁷ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność i jej granice...*, s. 16.

²⁸ M.A. Krąpiec: *Natura ludzkiej wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 31–39.

²⁹ Tamże, s. 32.

Determinizm psychiczny może wywierać wpływ, jesteśmy przecież – utrzymuje – jednością psychofizyczną. Tak się może dziać, dotyczy to różnych uzależnień, lecz są one traktowane jako stany patologiczne wymagające leczenia, i są leczone, co świadczy, że można się ich pozbyć i powrócić do stanu normalnego, „jakim jest stan wolnych decyzji”³⁰. Determinanty psychiczne nie przekreślają ludzkiej wolności, choć mogą ją stępić, osłabić.

Także determinizm teologiczny nie przekreśla wolności, choć – jak zauważa M.A. Krąpiec – niektórzy z filozofów twierdzili, że ludzka wolność jest sprzeczna z opatrnościowym działaniem Boga. „Jeśli bowiem Bóg istnieje i »przeznacza« człowieka do wiecznego zbawienia, to tym samym pozbawia go wolności. Co więcej, sama moralność opierająca się na ludzkiej woli wyklucza działanie Boga na człowieka, albowiem wówczas zaistniałaby »determinacja teologiczna«, a przez to samo zaistniałby stan swoistego zniewolenia człowieka przez przemożny wpływ działania Boga, któremu człowiek nie jest w stanie się przeciwstawić. Albo zatem ludzka wolność i moralne działanie, albo Boży determinizm”³¹. Jego zdaniem tak przedstawiony problem jest źle postawiony, pozbawiony podstaw bytowo-poznawczych. Podaje on tutaj dwa argumenty. Zgodnie z pierwszym relacje dotyczące ludzkiej wolności i determinacji nie sięgają Boga. Po drugie, Boga nie można zamknąć w kategoriach ludzkiego bytu i poznania. W efekcie, pisze, zarzut o determinacji teologicznej w ludzkim działaniu nie jest oparty na racjonalnych przesłankach³².

Kolejnym czynnikiem, czy grupą czynników, rzutujących na wolność są – wedle M.A. Krąpca – procesy „zmysłowego poznania i emocjonalno-dążeńiowe akty naszych uczuć”. Ludzka wolność nie jest absolutna, lecz uzależniona także od naszego życia zmysłowego, uczuć. Te ostatnie są nieodłącznie związane z ludzkimi aktami decyzyjnymi i bądź osłabiają wolność, gdy nie są poddane rozumowi, bądź wolność wzmacniają, gdy współdziałają z rozumem. „Ludzka wolność ujawnia się w aktach decyzyjnych rozumu i woli człowieka. Akty te są dla nas czytelne, są świadome, gdyż to są akty naszego ducha, który sprzęga w jedno, syntetyzuje, akty rozumu i woli, czyli akty poznania i chcenia”³³.

Na wybór składają się także poznanie intelektualne i akty wolnego wyboru, dokonywane przez wolną wolę. Mechanizm ten, zauważa M.A. Krąpiec, został szczegółowo zanalizowany przez św. Tomasza z Akwinu. Analiza ta wykazuje, że w stosunku do dobra jako dobra nie mamy wolności wyboru, ponieważ „wszelkie akty woli zmierzają do swego przedmiotu pod kątem i w perspek-

³⁰ Tamże, s. 33.

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 35.

tywie dobra, nawet wówczas, gdy popełniamy obiektywnie zło”³⁴. Natomiast w stosunku do aktów dobrowolnie wyłonionych wola nie podlega przymusowi, ponieważ akty te wypływają z samej woli i w niej pozostają. Różnice występują wówczas, gdy dotyczy to wewnętrznych czy zewnętrznych aktów woli. Nikt z zewnątrz nie może nakazać wewnętrznych aktów woli. Akty zewnętrzne woli mogą być wymuszane. „Nasza więc wolność działania, zwana wolnością woli, dotyczy jej aktów immanentnych, bezpośrednio wyłonionych przez samą wolę w stosunku do chcenia wszelkich dóbr konkretnych, które nie są dobrem koniecznym, a więc dobrem jako dobrem. Tak rozumiana wolność jawi się w postaci tzw. wolności wyboru i wolności działania”³⁵. Wolność wyboru oznacza to, że wolna wola nie jest zdeterminowana do chcenia tego bądź innego dobra, ponieważ każde konkretne dobro nie jest pełne i nie powoduje konieczności wyboru. Wolność działania oznacza z kolei, że możemy chcieć lub nie chcieć jakiegoś dobra. Ludzkie działanie, kontynuuje M.A. Krąpiec, jest sprzężeniem intelektu i woli jako ostatecznych czynników tworzących decyzję. „Każdemu bowiem intelektualnemu wskazaniu w sądzie praktycznym określonych treści odpowiada ze strony woli jakiś akt wyboru – przyzwolenia. Intelektualne wskazanie treści dobra w sądach praktycznych jest szczególnie doniosłe, albowiem tak wskazane dobro staje się motywem, dla którego działanie ma faktycznie zaistnieć”³⁶.

Jednak faktyczny dramat wolnego wyboru pojawia się na poziomie praktycznym – wyboru jakiegoś konkretnego dobra, a nie dobra samego w sobie. „Spośród wielu sądów praktycznych [...] ja poprzez moją wolę wybieram jeden konkretny sąd praktyczny o dobru i w tym momencie determinuję siebie do działania”³⁷. „Determinuję się do działania” – sformułowanie to oznacza, iż podejmuję fizyczne czynności dla realizacji podjętej decyzji. Decyzji podjętej dobrowolnie i bez przymusu. Wolność jest więc wewnątrz człowieka. Człowiek sam siebie determinuje przez wolny wybór sądu praktycznego o konkretnym dobru.

Ostatecznym faktem uzasadnienia wolności – zauważa A.M. Krąpiec – jest nasza bytowa struktura, zawarta w naturze intelektu i woli. Wolność w człowieku może wzrastać lub pomniejszać się w zależności od wychowania i samowychowania siebie. Wzrasta, jeśli wybiera dobro, które zarazem jest prawdą. Kluczowe w tym procesie są akty decyzyjne, ponieważ w nich wypowiadamy się jako ludzie, sami siebie konstytuujemy wolnym, lecz zdeterminowanym źródłem działania³⁸. Wybór ten, dobrowolny wybór praktycznego sądu, ozna-

³⁴ Tamże, s. 36.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 37.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 39.

cza przekroczenie zarówno determinizmu, jak i indeterminizmu. Jednak wolność jest zawsze wolnością do realizowania dobra, a nigdy zła. Nieuwzględnienie dobra dehumanizuje człowieka, sprowadza do roli użytecznego narzędzia i rzeczy.

Wolność realizowana w różnych sferach ludzkiej rzeczywistości ma swoje czynniki konstytutywne, a zarazem ograniczenia. M.A. Krąpiec zwraca uwagę na granice wolności w religii, nauce, moralności, polityce, prawie, własności³⁹.

Granice wolności w religii wynikają z naturalnego przyporządkowania dobru, a w konsekwencji Dobru Absolutnemu. Staje się to podstawą podjęcia decyzji dobrowolnego, osobistego skierowania się ku Dobru Absolutnemu jako celowi ostatecznemu. Trzeba wybrać Boga jako ostateczny cel swych działań. Naturalne przyporządkowanie Bogu nie wystarczy. Potrzebna jest tutaj nasza decyzja jako osoby świadomie i dobrowolnie wybierającej sąd o Dobru-Absolucie⁴⁰. „Jawi się zatem realna możliwość ustosunkowania się człowieka do swego spontanicznego [...] poznania konieczności istnienia Boga i zarazem uznania Boga osobiście, w akcie decyzyjnym, za źródło, cel, sens prawdziwości naszego ludzkiego działania”⁴¹. I tutaj, zauważa M.A. Krąpiec, rodzi się pytanie o granice naszej osobistej wolności. Z jednej strony jesteśmy bowiem w działaniu naturalnym „jakoś ukoniecznieni”, ponieważ poznanie intelektualne z koniecznością wiąże się z bytem, a nasze chcenie podąża ku dobru. Jednak, z drugiej strony, dla ludzkiego działania konieczne jest skonkretyzowanie i zsyntezowanie w jednym decyzyjnym akcie aktu poznania i aktu chcenia. Pojawia się więc pytanie, czy możemy nie wybrać sądu praktycznego o Dobru-Bogu? „Czy jestem wolny w podstawowym wyborze zdania o Bogu jako początku, wzorze i celu ostatecznym mego działania?”⁴² M.A. Krąpiec podkreśla, że w rozważaniach tych abstrahuje od społecznych i historycznych warunków wychowania w określonej religii, wywierającej wpływ na ludzkie postawy. Rozważa sytuację „naturalną”. W odpowiedzi stwierdza, że mamy wolność naturalnej afirmacji Boga „i dlatego należy uznać dobrowolnie sąd o uświadomieniu sobie i o wolnym wyborze świadomej i wolnej *relacji* osobowej w stosunku do Boga jako źródła i celu, i wzoru ludzkiego postępowania”⁴³. Taka decyzja (należy wybrać, bo to jest możliwe) ustanawia świadomą religijną relację między Bogiem i człowiekiem. Jednak człowiek może także odmówić uznania Boga, ponieważ każde ludzkie poznanie jest niepełne, analogiczne, w sposób ułomny ujmujące tylko niektóre strony rzeczywistości. Może więc odmówić uznania Boga, pisze M.A. Krąpiec,

³⁹ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność i jej granice...*

⁴⁰ Tamże, s. 91 i nast.

⁴¹ Tamże, s. 92.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 93–94.

lecz czy powinien? Jego zdaniem sprawa jest poważna, pisze, ponieważ dotyczy kwestii najwyższej rangi, sensu całej rzeczywistości, sensu całego życia. Jednak także ten problem nie narusza wolności, a tylko uwyrażnia konieczność rozwiązania problemu podstaw ludzkiego działania.

Dalej M.A. Krąpiec porzuca tę płaszczyznę rozważań i przenosi je na poziom uwarunkowań społecznych. Przypomina, że powyższe rozważania mają charakter „akademicki”, biorąc pod uwagę naturalne ludzkie działanie, jednak faktyczne sytuacje wyboru są inne, związane z określonymi kontekstami społecznymi. Wybór określonej religii dokonuje się zazwyczaj pod wpływem rodziców wyznających konkretną religię. „Wolność wyboru takiej religii jest tego samego rzędu co wolność wyboru światopoglądu, co wolność wyboru drogi życiowej”⁴⁴. Wolność wyboru rozkłada się więc na konkretną osobę i społeczeństwo. Różne społeczeństwa, różne cywilizacje stwarzają odmienne szanse rozwoju osobowego i praktykowania wolności osobistej. Kultura zachodnioeuropejska, łacińska, a szczególnie związana z katolicyzmem, stwarza największe możliwości wolności. Jest faktem – pisze – że religię można odrzucić, można odrzucić odziedziczone wyznanie religijne, można w ogóle odrzucić religię pozostając ateistą. „Ale czy wolno człowiekowi tak czynić?”⁴⁵. Sprawa dotyczy bowiem podstawowych decyzji życiowych. M.A. Krąpiec zdaje się twierdzić, że można, lecz nie warto. Dzieje kultury zachodnioeuropejskiej, dzieje chrześcijaństwa, poczynając od szkoły aleksandryjskiej i apologetów, są pełne prób rozstrzygnięcia tej wątpliwości, są próbą ukazania racjonalnych podstaw objawienia oraz treści prawd religijnych. Problem poszukiwania wiarygodności wiary objawionej jest w chrześcijaństwie ciągle żywy i otwarty. „Z drugiej strony przyjmowana (odziedziczona) wiara jest zarazem realnym dobrem człowieka, i przez to samo jest *miłości-godna*. Wiara bowiem ukazuje ostateczne spełnienie się człowieka w życiu wiecznym będącym ostatecznym wypełnieniem BOGIEM-DOBREM-PIĘKNEM całej ludzkiej pojemności w nieskończonym akcie »wizji uszczęśliwiającej«”⁴⁶.

M.A. Krąpiec rozważa także sytuację wolności w kontekście istnienia i funkcjonowania Kościoła katolickiego, stwierdzając, że prawo kościelne funkcjonuje jedynie w celu zbliżenia się do Boga, powiększenia łaski, iż Kościół został ustanowiony tylko po to, aby umożliwić i ułatwić człowiekowi osiągnięcie celu ostatecznego, jakim jest zbawienie. Stwierdza jednocześnie, że nikt nie może być przymuszony do przyjęcia wiary wbrew swej woli i nie można uniemożliwiać działania w zgodzie z wymogami sumienia. Odrzuca możliwość wyboru herezji, ponieważ ludzie są tylko adresatami objawienia i jako tacy nie mają zdolności wyboru niektórych prawd i odrzucenia innych.

⁴⁴ Tamże, s. 95.

⁴⁵ Tamże, s. 96.

⁴⁶ Tamże, s. 99.

Końcowy wniosek, dotyczący wolności religijnej, M.A. Krąpiec formułuje następująco. Wolność religijna religii objawionej musi być pojmowana zarówno w kontekście samego faktu objawienia, jak i treści wiary. Przy czym nie naruszają one „wolności człowieka w dziedzinie uznawania PRAWDY i DOBRA, co jawi się jako wiarygodność i miłość-godność religii objawionej, w naszym wypadku: *wiary i religii chrześcijańskiej*”⁴⁷.

Zasygnalizuję jeszcze analizowany przez M.A. Krąpca problem moralności i granic wolności.

Po przedstawieniu, w jaki sposób problem ten jest rozwiązywany w najważniejszych koncepcjach etycznych, stwierdza on, że granice wolności moralnej są osadzone w akcie decyzji⁴⁸. Każda decyzja czynienia zła jest niemoralna, choćby była najbardziej uzasadniona. Decyzja taka niszczy wolność zarówno tego, kto taką decyzję podjął, jak i drugiego człowieka, ponieważ szkodzi mu w różnym stopniu. Lecz decyzja ta osłabia również samo społeczeństwo, ponieważ człowiek nie jest izolowaną jednostką. Społeczności różnego typu istnieją dla człowieka, lecz także zależą od tego, jacy ludzie je tworzą. Człowiek czyniący zło zagraża nie tylko sobie, lecz także społeczności. „Wolność ludzka bowiem leży jedynie w granicach spełniania dobra”⁴⁹. Każdy taki czyn osłabia nie tylko wolność sprawcy, lecz przyczynia się do osłabienia wolności całych społeczeństw, a nawet utraty przez nich wolności. Historia – pisze M.A. Krąpiec – dostarcza przykłady potwierdzające tę tezę. Człowiek w sumieniu odkrywa prawo, prawo Boże, któremu winien być posłuszny. Posłuszeństwo temu prawu stanowi o godności człowieka.

Także Tadeusz Styczeń⁵⁰ konstatuje, że wolności nie można używać wbrew prawdzie. Wolność nie może oznaczać prawa czynienia zła, realizacji zła, byłoby to bowiem samosprzeniewierzenie się człowieczeństwu, moralnym samounicestwieniem. Wolność może być tylko wolnością czynienia dobra, prawdy.

Również zdaniem Kazimierza Krajewskiego⁵¹ istotą ludzkiej wolności jest jej związanie prawdą o dobru. Tymczasem liberalna koncepcja wolności zupełnie pomija ten aspekt. W liberalizmie wolność jest traktowana jako jedyna wartość, a tak nie jest. Istnieją także inne dobra, „[...] nie jest prawdą, że wolność jest jedynym atrybutem osoby. Osobę konstytuuje także rozumność, tzn. zdolność poznania prawdy, także prawdy o dobru”⁵². Poznając prawdę i postępując zgodnie z nią, człowiek spełnia się jako osoba.

⁴⁷ Tamże, s. 102.

⁴⁸ Tamże, s. 168.

⁴⁹ Tamże, s. 169.

⁵⁰ T. Styczeń: *Wolność i prawo. Za czy przeciw życiu? Etyka wobec „nieskuteczności” prawdy*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 167–188.

⁵¹ K. Krajewski: *Liberalizm a moralność*. W: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*. Oprac. red. T. Rakowski. Lublin 1994, s. 178–182.

⁵² Tamże, s. 182.

Nie ma wolności, pisze Piotr Samerek SJ⁵³, jeśli nie ma wewnętrznego wyzwolenia od zła. Prawdziwa wolność wymaga ładu moralnego, ładu w sferze wartości, ładu prawdy i dobra. „W sytuacji pustki w dziedzinie wartości, gdy w sferze moralnej panuje chaos i zamęt – wolność umiera, człowiek z wolnego staje się niewolnikiem – niewolnikiem instynktów, namiętności czy pseudowartości”⁵⁴. Tylko wolność oparta na gotowości do służby, dawania daru z siebie jest twórcza, buduje więzi międzyludzkie, buduje człowieczeństwo.

Granicą wolności jest grzech i łaska

Granicą wolności jest grzech i łaska – zauważa D. Oko⁵⁵ – choć jednocześnie wolność jest podobna aktowi stworzenia, jest tajemnicza, nieusuwalna, niekwestionowalna. Odwołując się do Karla Rahnera oraz w mniejszym stopniu do Bernarda Lonergana, D. Oko stwierdza, że człowieka i wolność negatywnie warunkują grzech pierworodny i grzechy osobiste, przy czym grzech pierworodny to jeden z aspektów egzystencjalnej i ontycznej sytuacji człowieka. Wskutek grzechu pierworodnego człowiek jest pozbawiony łaski i dlatego narażony na popełnianie grzechów osobistych oraz uczynienia z nich sensu własnej egzystencji. Grzech pierworodny i grzechy osobiste w trwałe, negatywny sposób określają rzeczywistość człowieka, jego wnętrze oraz środowisko. Tworzą trwałe formy zniekształcenia, degradacji ludzkiego świata, utrudniają lub wręcz uniemożliwiają podjęcie pozytywnych decyzji. D. Oko, odwołując się do Bernarda Lonergana, przedstawia okoliczności i typy zniekształcenia człowieka. Opisuje cztery typy zniekształceń: „dramatyczne skrzywienie” polegające na zepchnięciu w podświadomość motywacji; „skrzywienie indywidualnego egoisty”, polegające na przyznawaniu sobie większych praw, niż to wynika z obiektywnej hierarchii wartości; „skrzywienie grupowego egoizmu”, analogiczne do poprzedniego, lecz dotyczy grup społecznych; „ogólne skrzywienie zdrowego rozsądku”, polegające na preferowaniu opinii popularnych, zdroworozsądkowych kosztem wiedzy bardziej uzasadnionej, naukowej. „Wiemy, że z tego beznadziejnego uwikłania w zło uwalnia człowieka odkupienie, usprawiedliwienie dokonane przez Chrystusa na krzyżu, które staje się udziałem człowieka poprzez łaskę i które rzeczywiście coś istotnego w nim zmienia, wyzwala wszystkie pokłady, wymiary człowieka do pełni życia”⁵⁶.

⁵³ P. Samerek SJ: *Wrocław i Graz – wolność i pojednanie*. „Przegląd Powszechny” 1997, nr 9, s. 276–278.

⁵⁴ Tamże, s. 277.

⁵⁵ D. Oko: *Łaska i wolność. Łaska w „Biblii”, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*. Kraków 1997, s. 263 i nast.

⁵⁶ Tamże, s. 265–266.

Braku łaski spowodowanego grzechem pierwotnym – pisze D. Oko – nie należy rozumieć w sensie czasowym, lecz w sensie przysługiwania, należności. „Człowiek jest pozbawiony łaski jako członek grzesznej ludzkości, ale zarazem, jako osoba objęta powszechną wolą zbawczą człowieka, od początku ją posiada przynajmniej na sposób możliwości, propozycji”⁵⁷. Grzech, również pierwotny, uważa on, nie jest bardziej powszechny niż zbawienie. Człowiek znajduje się w sytuacji „zbawienia obiektywnego”, które przez jego przyjęcie przez człowieka staje się „zbawieniem subiektywnym”. Jak pisze D. Oko, „jakąś rolę” ma tu do odegrania sam człowiek, jego wolność. Wolność od początku jest warunkowana nie tylko przez grzech, lecz również przez łaskę. Wolność rozumie on jako zdolność ludzkiej woli do niezdeterminowanego samookreślenia⁵⁸. Problem łaski i wolności – wedle D. Oko – jest jednym z najtrudniejszych w myśli chrześcijańskiej, wywołującym wiele sporów i podziałów. Przedstawiany autor przyłącza się do tego nurtu, który głosi, że tylko dzięki łasce wolność może być sobą, może dobrze wybierać. „O ile wolna decyzja jest zła, o tyle jest wyłącznym dziełem człowieka, a o ile jest dobra, o tyle jest możliwa tylko dzięki leczącej sile łaski”⁵⁹. Bóg może od ludzi wymagać, ponieważ od dawna dał już wszystko, co jest konieczne do realizacji tego, czego wymaga. Dał łaskę, a także dał zdolność, dar przyjęcia aktu łaski. „Sama możliwość przyjęcia łaski musi być łaską, musi zostać dana przez Boga”⁶⁰. D. Oko odrzuca synergizm w określaniu relacji między łaską a wolnością. Synergizm oznacza tu pogląd zakładający równorzędne traktowanie Boga i człowieka w wyjaśnianiu relacji między łaską a wolnością. Podkreśla jednak, że w koncepcji K. Rahnera wolność jest nieusuwalnym, koniecznym elementem w procesie zbawienia. „Dla Rahnera to twierdzenie o wzajemnym zawieraniu się w sobie zbawienia-przez-Chrystusa (wybawienia) i samo-zbawienia jest tak podstawowe i tak ważne, że nazywa je (teologicznym) aksjomatem”⁶¹. Dla rozwiązania tego problemu ważne jest odrzucenie założenia o konkurencyjności łaski i wolności – pisze D. Oko. Przyjęcie, że albo łaska, albo wolność są właściwym rozwiązaniem dylematu, prowadzi bądź do absolutyzacji łaski kosztem negacji wolności, bądź do absolutyzacji wolności kosztem całkowitej negacji i łaski, i Boga. „Łaskę i wolność trzeba od początku pojmować możliwie blisko, jak przyjaciół, jak towarzyszy drogi, a nie jak przeciwników. Wolności nie trzeba bronić przed łaską, odgraniczać od niej, aby mogła zaistnieć, bo ona jest możliwa tylko dzięki łasce”⁶². Łaska jest naturą, istotą wolności. Należałoby nawet zamiast słowa „wolność” używać

⁵⁷ Tamże, s. 267.

⁵⁸ Tamże, s. 268.

⁵⁹ Tamże, s. 278.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 279–280.

⁶² Tamże, s. 280.

bardziej właściwego wyrażenia, choć mniej wygodnego – „wyzwolona przez łaskę wolność”, ponieważ nie istnieje żadna inna wolność niż wyzwolona przez łaskę. Określenie – zauważa – na czym bliżej polega rola łaski, a na czym wolności, było w Kościele katolickim przedmiotem zagorzałych sporów, żadne z proponowanych rozstrzygnięć nie zdobyło sobie szerszego uznania. Natomiast dla K. Rahnera, utrzymuje D. Oko, dzieje rozwiązań problemu relacji łaski i wolności są lekcją historii ukazującą nieprzekraczalne granice ludzkiego myślenia. Relacja łaski oraz wolności jest dla niego niewyjaśnialna. Wolność ze swej metafizycznej istoty jest nieprzewidywalna, nieokreślona w swych wyborach, nieracjonalizowalna do końca w swym działaniu. „Ale ta istotowa niezrozumiałość, niezależność, nieredukowalność do czegoś innego, jest tylko szczytowym przypadkiem niezrozumiałości aktu stworzenia. Odrębność, autonomia człowieka obecne w relacji pomiędzy Bogiem i wolnością są najmocniejszą formą odrębności, autonomii stworzenia wobec Stwórcy”⁶³. Lecz jest dla nas „metafizyczną daną pierwotną, której nie potrafimy wyjaśnić”. W konsekwencji wiemy, że istnieje wolność, lecz nie wiemy, jaka ona jest. „I musimy to tak pozostawić, bez próby pojednania w wyższej syntezie, te dwa pierwotne fakty: całkowitą zależność we wszystkim stworzenia od Stwórcy oraz – w ramach tej zależności – daną przez Stwórcę niezależność wolności”⁶⁴. Tajemnica nie oznacza jednak całkowitej niewiedzy, tajemnica to wiedza cząstkowa. W tajemnicy relacji łaski i wolności nie wiemy często, jak coś jest możliwe, wiemy jednak nieraz, co jest możliwe. W sferze łaski, owym „co” jest możliwe, są dwa nienaruszalne fakty – nasza całkowita, podwójna (przez Stworzenie i przez Odkupienie) zależność od Boga, „a zarazem dwukrotnie nam дарowana rzeczywista autonomia naszej woli, nasza wolność”⁶⁵. Przy czym, powtarza wcześniejszą tezę, dobre czyny wolności trzeba zawsze uznać za dar Boga, a czyny złe (w augustiańskim rozumieniu zła) wyłącznie za dzieło człowieka. Wolność nie jest nam dana do czynienia czegokolwiek, lecz do wybierania i tworzenia dobra, wartości, będących nieodwołalnym wyborem Boga. Człowiek wybierający Boga staje się coraz bardziej wolny. Człowiek odwracający się zaś od Boga staje się coraz mniej wolny, staje się niewolnikiem grzechu. Aby ukazać związek między łaską i wolnością, D. Oko odwołuje się do analogii leczenia człowieka zniewolonego nałogiem⁶⁶. Píše, że po przekroczeniu pewnego poziomu zależności od używek człowiek traci w tej sferze swą wolność, nie jest w stanie samodzielnie wyjść z tej zależności. Uratować – wyzwolić, może go tylko ingerencja z zewnątrz, nawet dokonana bez jego wiedzy i zgody, a nawet wbrew niemu. Wolność pojawia się wówczas, gdy leczenie

⁶³ Tamże, s. 283.

⁶⁴ Tamże, s. 284.

⁶⁵ Tamże, s. 285.

⁶⁶ Tamże, s. 290.

zaczyna przynosić rezultat i wtedy sam zainteresowany może aktywnie uczestniczyć w procesie leczenia. „Tak właśnie wolność jest wyzwolana przez łaskę bez żadnego swojego udziału, ale to wyzwolenie jest realne, wolność powraca do siebie, człowiek staje się wolny – ale zawsze w takiej mierze, w jakiej zaawansowany jest proces uzdrawiania jego ducha przez łaskę i w jakiej pozostaje on pod wpływem tej łaski”⁶⁷.

Wolność wyzwolona przez łaskę – powiada D. Oko – jest darem, lecz także największą odpowiedzialnością człowieka. Dotyczy ona różnych spraw, lecz najważniejszy zakres odnosi się do tego, aby nie stracić daru łaski, jest to odpowiedzialność związana z dobrym wykorzystaniem wolności. Jednak wywiązywanie się z odpowiedzialności nigdy nie może być pewnością, a tylko nadzieją. Dzieje się tak z dwóch powodów: wolność jest nieprzewidywalna oraz możemy mylić się w ocenie naszej wolności. Mimo daru łaski człowiek znajduje się w stanie chwiejnej równowagi między grzechem i świętością. Nie mamy pewności, czy w naszej wolności dochowamy wierności Bogu, czy dochowujemy jej w tej chwili, ponieważ nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić naszej zasługi i winy, wolność nie jest także możliwa do ostatecznego zgłębienia. Dodatkowo tę ograniczoną wiedzę człowiek może utracić „poprzez zgubienie siebie w wewnętrznym kosmosie, który stanowi, albo poprzez zastosowanie przeróżnych środków racjonalizacji, środków samooszukiwania”⁶⁸. Możemy też mylić się w ocenie nas samych, „pozornie małe, lekkie grzechy mogą być wyrazem grzechu ciężkiego, śmiertelnego, znakiem ostatecznego odwrócenia się od Boga”. W tej sytuacji w tym większym stopniu ujawnia się odpowiedzialność opowiedzenia się za czy przeciw Bogu.

W wolności potrzebne jest ukierunkowanie na Boga

Piotr Moskal⁶⁹ sądzi, że dla wolności potrzebne jest ukierunkowanie na Boga i nic innego. Nie są potrzebne żadne dobra zewnętrzne. W jego opinii człowieka determinują różne okoliczności: przyrodnicze, kulturowe, możliwości i ograniczenia cielesne, cnoty intelektualne, moralne, jednak człowiek nie jest „gotowy”, nie jest zdeterminowany do takiego czy innego działania. Może podjąć pewne działania, a inne nie. „Wolność więc to nie jakaś samostność i nie jakaś hipostaza tożsama z ludzkim bytem, ale sposób ludzkiego działania”⁷⁰. Człowiek jest determinowany, lecz może działać w sposób wolny.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 297.

⁶⁹ P. Moskal: *Życie dla Boga fundamentem wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 731–734.

⁷⁰ Tamże, s. 732.

Może chcieć lub nie chcieć. Jest to specyficzne chcenie polegające na kierowaniu działania rozumieniem. Ma ono swe źródło w woli, specyficznej władzy człowieka. Dzięki temu ludzkie działanie dokonuje się ponad przyrodniczym determinizmem. Człowiek działa, wybiera pewne rzeczy, ponieważ rozpoznaje je jako cenne, wartościowe. Wola pożąda dóbr – nazywa to amabilnością – lecz owo pożądanie nie jest rezultatem takiej czy innej natury rzeczy. Jak pisze, amabilność jest transcendentalna w stosunku do konkretnych natur. „Złożenie byt – amabilność ma swoje źródło w takim bycie, który jest samą amabilnością, samym Dobrem, a nie dobrem jakiejś natury. Ten byt – Dobro Absolutne – jest ostateczną racją całego porządku amabilnego”⁷¹. Bytem tym jest Bóg. W konsekwencji, zwraca uwagę P. Moskal, wolność jest działaniem ukierunkowanym na dobro, pożądaniem dobra. Podstawę ludzkiej wolności stanowi skierowanie ludzkiego bytu na Boga – Dobra bez granic. Jest to sytuacja obiektywna, niezależna od rozpoznania i uznania tego faktu. Jest to zarazem podstawą ludzkiej wolności woli w stosunku do konkretnych przygodnych dóbr. „Ludzie wybierający Boga są wolni w stosunku do dóbr »z tego świata«”⁷².

Dopiero głębokie rozumienie Bożego zamysłu, pisze ks. Wacław Dokurno, pozwala wyjść z pozornej sprzeczności pragnienia wolności i niemożności jego zaspokojenia⁷³. Jego zdaniem wolność jest jedną z tych idei, dla której ludzie gotowi są wiele poświęcić. Jednak występują także błędne sposoby rozumienia wolności, uzależniania jej od posiadanych pieniędzy, czynienia czego się chce, ucieczki od rzeczywistości, wolnego seksu, narkotyków, hazardu. Natomiast Kościół przypomina o powiązaniu wolności z moralnością. „Ukazuje Dekalog, poza którym szukanie wolności w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, jest utopią”⁷⁴. Zadaniem jest walka z różnymi zniewoleniami. Zadanie to, zauważa W. Dokurno, podjął ks. Franciszek Blachnicki i powołany przez niego Ruch Światło – Życie, który widząc ogrom zniewolenia we współczesnym świecie, obronę wolności sytuował w płaszczyźnie wiary. „Kluczową rolę w niesieniu pomocy zniewolonemu bratu odgrywa post i modlitwa. Szczególnego znaczenia nabiera tu nasze zespolenie się w modlitwie z Maryją, z Niepokalaną, Matką Kościoła w modlitwie różańcowej w pierwsze soboty miesiąca”⁷⁵. Wolność jest możliwa wówczas, gdy możliwa jest realizacja najwyższego celu, jaki człowiek może sobie postawić w życiu. Wolność mogą ograniczać nie tylko zewnętrzne warunki, lecz potrzebna jest również wolność wewnętrzna – potrzebna po to, aby być zdolnym do ofiary, rezygnacji

⁷¹ Tamże, s. 733.

⁷² Tamże, s. 734.

⁷³ Ks. W. Dokurno: *Być wolnym. Pogadanki w Radiu Maryja*. Wyd. 2. Toruń 1995 (Biblioteczka Wyzwolenia Człowieka).

⁷⁴ Tamże, s. 7.

⁷⁵ Tamże, s. 8.

z pewnych wartości, gdy jest to pożyteczne do realizacji dobra najwyższego⁷⁶. Nieuwzględnianie tych okoliczności zamienia wolność w samowolę, anarchię. Prawdziwa wolność opiera się na zrozumieniu Bożego namysłu ukrytego w darze wolności, „pozwala wyjść z tej pozornej sprzeczności pragnienia wolności i pozornej niemożności zaspokojenia tu na ziemi”⁷⁷. Ciekawym wątkiem wypowiedzi W. Dokurno jest optymistyczne nastawienie. Wprawdzie istnieją granice wolności, sprzeczności między pragnieniem wolności a niemożnością jego zaspokojenia, lecz w gruncie rzeczy są to sprzeczności pozorne, co więcej – granice mogą być przekroczone przez zastosowanie prostych środków – postu i modlitwy. Optymizm nie przekreśla zasadniczego przesłania, że w wolności najważniejsze jest ukierunkowanie na Boga.

Wolność jest samostanowieniem, lecz w granicach prawdy

Wolność jest samostanowieniem – pisze Andrzej Szostek MIC⁷⁸ – lecz w granicach prawdy, w granicach autentycznych wartości. Jest ona przyporządkowana prawdzie, „na której straży – a przez to na straży samego człowieka – stoi sumienie. [...] Sumienie czerpie swój autorytet zawsze i tylko z prawdy”⁷⁹. Koncepcję swą buduje na podstawie antropologii Karola Wojtyły. Podstawą jego antropologii i etyki jest – zdaniem A. Szostka MIC – specyficzne rozumienie doświadczenia człowieka i moralności. Papież odrzuca wąskie, sensualistyczne ujęcie doświadczenia, bo nie ma w nim miejsca na doświadczenie człowieka, moralności, wolności. Odwołuje się do elementarnego, przedfilozoficznego pojmowania doświadczenia. „Wojtyła chodzi przede wszystkim o doświadczenie siebie samego, które jest zawsze »współdane« wraz z doświadczeniem czegośkolwiek poza sobą. Doświadczenie to przeniknięte jest aktywnością rozumu, który »scala« wielorakie aspekty tego doświadczenia, tak iż można powiedzieć, że »każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem«”⁸⁰. Doświadczenie to informuje nas o tym, że jesteśmy świadomymi i wolnymi sprawcami własnych czynów. Dowodzi realności ludzkiej wolności. Odrzucenie sensualizmu ma stworzyć szanse aprobaty wolności oraz odrzucenia determinizmu kwestionującego wolność. „Zamiast nie wróżącej powodzenia dyskusji z determinizmem Wojtyły woli odsłaniać stopniowo bogactwo kryjące się za określeniem: »człowiek działa« – w nadziei, że sam

⁷⁶ Tamże, s. 27.

⁷⁷ Tamże, s. 28.

⁷⁸ A. Szostek MIC: *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności. W: Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 437–447.

⁷⁹ A. Szostek MIC: *Wolność – prawda – sumienie*. „Ethos” 1991, nr 3–4 (15/16), s. 25–37.

⁸⁰ A. Szostek MIC: *Wolność jako samostanowienie...*, s. 439; wewnętrzny cytat z: K. Wojtyła: *Osoba i czyn...*, s. 52.

ów proces wydobycia i skrupulatnej analizy doświadczenia człowieka poprzez właściwe mu działania (czyn) stanowić będzie dla nie uprzedzonego umysłu wystarczająco przekonujący dowód realności ludzkiej wolności”⁸¹.

Wola w koncepcji K. Wojtyły – powiada A. Szostek – to nie tylko władza, dzięki której człowiek może dokonywać wolnych aktów, lecz przede wszystkim właściwość osoby, która jest zdolna sama o sobie stanowić. Zasluguje więc na nazwę samostanowienia, będącego istotą wolności człowieka. Struktura samostanowienia jest kilkupoziomowa. Po pierwsze, człowiek sam siebie posiada (samoposiadanie) oraz, po drugie, sam sobie panuje (samopanowanie). Człowiek jest na tyle wolny, na ile sam siebie posiada i sam sobie panuje. Jednak nie każde samospełnienie może być akceptowane. Stopień akceptacji zależy od tego, jakie dobro oraz w jaki sposób jest realizowane. „Tu właśnie dotykamy momentu prawdy i jej znaczenia dla prawidłowego samostanowienia ludzkiej osoby”⁸². Akty woli (chcenia, rozstrzygania) muszą być odniesione do prawdy, prawdy o człowieku. Zależność ta określa granice ludzkiej autonomii⁸³. Dla K. Wojtyły – zauważa A. Szostek – ten normatywny aspekt prawdy jest ważny z dwóch powodów: wewnętrznej logiki analizy struktury ludzkiej wolności, zwłaszcza wolności jako samostanowienia, oraz negatywnego odniesienia się niektórych innych koncepcji osoby. Chodzi o te koncepcje, które preferując wolność, są gotowe utożsamić ją z niezależnością od obiektywnie istniejącej prawdy. Z jednej strony są to koncepcje wprost postulujące uwolnienie człowieka od wszelkich norm (J.P. Sartre), lecz z drugiej strony to koncepcje pośrednio kwestionujące tę zależność przez podanie w wątpliwość możliwości poznania przez człowieka prawdy bądź też podkreślające, że nie istnieje żadna wyraźna, treściowo określona prawda o człowieku, która stanowiłaby podstawę norm moralnych⁸⁴. W koncepcjach tych samemu człowiekowi, jego sumieniu, przyznaje się możliwość tworzenia wartości, kwestionuje zaś, że wartości są odkrywane. W jednym z przypisów⁸⁵ dodaje, że od tych negatywnych tendencji nie są wolne także środowiska katolickich moralistów. Według K. Wojtyły – pisze A. Szostek – uwolnienie człowieka od prawdy prowadzi w praktyce do zniewolenia przez siły „podludzkie”, nad którymi nie ma on władzy.

Wolność, kontynuuje A. Szostek prezentację koncepcji K. Wojtyły, jest zawsze intencjonalnie ukierunkowana na wartość. Aktem najgłębiej spełniającym człowieka jest „akt bezinteresownego daru z siebie samego, daru miłości względem drugiej osoby”⁸⁶. Jest to, zauważa, zdumiewający paradoks

⁸¹ Tamże, s. 440.

⁸² Tamże, s. 444.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 445.

⁸⁵ Tamże, przyp. 30.

⁸⁶ Tamże, s. 446.

wolności. Do tego aspektu wolności Jan Paweł II jest bardzo przywiązany. Mówi o tym w wielu wystąpieniach, gdy nawołuje do „cywilizacji miłości”, „kultury życia”, gdy przeciwstawia się „kulturze śmierci”. Miłość – oddanie siebie umiłowanej osobie – jest tu traktowana jako odejście od postaw konsumpcjonistycznych, charakterystycznych dla tych ludzi, którzy w swej fascynacji wolnością zatrzymują się w pół drogi, ciesząc się samym jej posiadaniem i zaspokajaniem coraz bardziej wymyślnych, trudnych do zaspokojenia dążeń. Konsumpcjonistyczne, indywidualistyczne rozumienie wolności aprobuje krzywdę innych „aż do uczynienia prawnie bezkarnymi aktów zabójstwa niewinnych osób”⁸⁷.

Granice wolności określone są przez kilka relacji

Zdaniem Jana Krokosa⁸⁸ wolności nie da się zdefiniować w sensie klasycznym, można ją określić przez słowa bliskoznaczne. Pierwsze to: „niezależność”, jednak niezależność nie określa w pełni znaczenia słowa „wolność”. Wolność jest nie tylko niezależnością. Po drugie, wolność jest otwartością, otwarciem na coś. Wolność ma więc w sobie zarówno treść negatywną, jak i pozytywną. Każde inne ujęcie jest połowicznym traktowaniem wolności. Tylko oba dopełniają wolność. „Jeśli używamy wyrażen »niezależność« i »otwarcie«, myślimy faktycznie o podwójnej relacji, którą uchwyciliśmy w wolności. Niezależność ujawnia nam, że coś, co samo nie jest wolnością, jest niezależne od czegoś innego. Zatem istnieje ona »pomędzy«. Podobnie »otwartość« – to, co samo nie jest wolnością, jest otwarte na coś innego”⁸⁹. W ten sposób wolność ujęta jest w trzech relacjach: niezależnym i otwartym podmiocie wolności, tym co uniezależnia podmiot, przedmiotach wolności, na które otwarty jest podmiot wolności. Obie relacje, utrzymuje J. Krokos, niezależności i otwartości są efektywną relacją, ponieważ jeśli podmiot jest rzeczywiście niezależny, to między nim (podmiotem wolności) a czynnikami uniezależniającymi istnieje efektywne, negatywne, odniesienie. Jednak niezależność nie jest negacją relacji, lecz relacją negatywną, „ponieważ podmiot wolności jest niezależny od czegoś, od czego mógłby być zależny”⁹⁰. Z analizy tej J. Krokos wyciąga wniosek, że nie ma absolutnej wolności. Wolność absolutna przysługuje tylko Absolutowi. Oprócz tego nie ma absolutnej wolności, ponieważ nie może się ona uwolnić od konstytuujących ją relacji.

⁸⁷ Tamże, s. 447.

⁸⁸ J. Krokos: *Wolność jako podwójna relacja*. W: *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 351–354.

⁸⁹ Tamże, s. 352.

⁹⁰ Tamże, s. 353.

Oznacza to, że relacje te wyznaczają granice wolności, jej swoistość, obszar i jakość. „Granice wolności określają przede wszystkim czynniki u-nie-zależniające i przedmioty wolności, a jakość wolności – jej podmiot”⁹¹. Relacyjny charakter wolności ujawnia, że nie ma wolności bez granic. Wolność zawsze potrzebuje czynników „u-nie-zależniających” i określonych przedmiotów, na które jest otwarta. Stwierdza następnie, że dalsza analiza problemu ujawniłaby istnienie związku między wolnością a prawdą, wolnością a dobrem jako innymi krańcami relacji określających wolność.

Istnieją granice wolności, lecz nie należy się ich obawiać

Druga grupa wypowiedzi wprowadzie także wychodzi z założenia istnienia granic wolności, lecz pojawia się tutaj skłonność do ich przekroczenia. Poszukuje się warunków określających tę możliwość. Józef Tischner, bp Tadeusz Pieronek mówią, że wolności nie należy się bać. Karol Tarnowski, Ignacy Dec twierdzą, że wolność trzeba wyzwolić. J. Tischner podkreśla również dialogiczny, w tym sensie otwarty, charakter wolności. Píše także, że w dyskusjach o wolności należy wyjść poza rozważania o charakterze ontologicznym i epistemologicznym. Stanowisko to ujawnia afirmację wolności wyrażającą się w formule: tak, istnieją granice wolności, lecz można je rozszerzać, nie należy się tego bać. Zakłada się, że wolność istnieje, iż istnieje w pewnych granicach, lecz jednocześnie najważniejsze jest przekonanie, może bardziej – nastawienie, że wolności nie należy się bać, ponieważ jest dobrem i przynosi dobro. Choć istnieją granice wolności, to jednocześnie wolność nie jest po prostu dana, gotowa, trzeba ją zdobywać. Naturalnie, istnieją koszty wolności, lecz pozytywne przeważają i dlatego nie należy jej dodatkowo krępować. Różnica odmienności wypowiedzi w stosunku do poprzedniej grupy ujawnia się przede wszystkim w nastawieniu do istniejących granic wolności, właśnie w deklaracji – „nie bójmy się wolności”. Lęk przed wolnością nie powinien zdominować lęku przed przemocą⁹².

⁹¹ Tamże.

⁹² J. Tischner: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1993, s. 3, gdzie m.in. pisze: „Może się myśle, ale często – bardzo często – widzę, jak lęk przed wolnością staje się większy niż lęk przed przemocą”.

Wolności nie należy się bać

Wolności nie należy się bać, pisze bp T. Pieronek. Należy się nią zachłysnąć. „Człowiek musi poczuć, że wolność to jest coś własnego, coś, co pozwala mu pełniej się rozwinąć”⁹³. Dopiero po takim zachłysnięciu się wolnością człowiek dostrzega ograniczenia wolności. Zaczyna się zastanawiać, co ma ze swą wolnością zrobić. Wolność jest dla społeczeństwa polskiego i dla Kościoła największym darem ostatnich lat, a jej zagospodarowanie największym wyzwaniem. Kościół, walcząc o swoją tożsamość, stał się ośrodkiem walki o przetrwanie narodowe. Wokół niego gromadzili się ludzie sprzeciwiający się zniewoleniu, walczący o podmiotowość oraz wolność społeczeństwa i narodu⁹⁴. Jednak uzyskana wolność w wielu kręgach społeczeństwa została przyjęta jako dar, z którego otrzymaniem nie wiąże się żaden obowiązek. Dla Kościoła sprawa wolności stała się najtrudniejszym problemem. Nie potrafiliśmy zrozumieć – stwierdza bp T. Pieronek – czym jest wolność, jak ją zagospodarować. Dla nikogo nie są jasne granice wolności, stąd biorą się różne błędy. „Kościół w Polsce opowiedział się za odpowiedzialnym używaniem wolności i musiał narazić się na potężną falę krytyki, dla której takie stanowisko Kościoła oznaczało bezprawną ingerencję w sferę ludzkiej wolności”⁹⁵.

Rok 1989 przyniósł wyzwolenie jednostek i społeczeństwa z różnych form zniewolenia. Jednak nie było to pełne wyzwolenie. Był to dopiero początek drogi do wyzwolenia. Choć wydarzenia 1989 roku były przełomem, to jednak pełna wolność – zauważa T. Pieronek – „jest ideałem niezmiernie trudnym do zdobycia, biorąc pod uwagę kondycję człowieka – otwartego wprowadzić na dobro, ale niestety uwikłanego także w zło, które zawsze zniewala”⁹⁶. Wolności nigdy nie jest zbyt wiele, jednak pewne, niewłaściwe rozumienie wolności rodzi także kłopoty. Występują one zarówno po stronie społeczeństwa, jak i Kościoła. Po stronie społeczeństwa polegają na tym, że zachłysnęło się ono opacznie rozumianą wolnością, która okazała się tylko moralnym permisywizmem. Odrzuca się tezę, że wolność musi być połączona z dobrem, wartościami. Lecz problemy z wolnością ma także Kościół. Polegają one na oporach zewnętrznych, lecz i wewnętrznych, przykładem może być słaba świadomość ekklezjalna⁹⁷.

W wypowiedzi bp. T. Pieronka dominuje optymistyczne nastawienie do wolności. Wprawdzie istnieją jej granice – dobro, drugi człowiek, wspólnota – lecz

⁹³ Bp T. Pieronek: *Kościół nie boi się wolności*. Kraków 1998, s. 186.

⁹⁴ Tamże, s. 23.

⁹⁵ Tamże, s. 27.

⁹⁶ Tamże, s. 82.

⁹⁷ Tamże, s. 95–96.

gdy je wymienia, nieodłącznie dodaje, że bez wolności nie ma wspólnoty, iż wolność nie przeszkadza reformowaniu państwa.

Wolność ma charakter dialogiczny

W rozumieniu wolności należy wyjść poza rozważania o charakterze ontologicznym i epistemologicznym, wolność ma charakter dialogiczny, jest dramatem. Taką tezę można znaleźć w twórczości J. Tischnera. Przedmiotem jego zainteresowania była szeroko rozumiana filozofia człowieka, w tym problem wolności należał do najczęściej podejmowanych⁹⁸. Działalność filozoficzna Tischnera może być zaliczona do nurtu sprzyjającego otwarciu Kościoła katolickiego na współczesność⁹⁹. Z tego powodu ma licznych zwolenników wśród liberalnej części opinii publicznej, ma też licznych zawziętych przeciwników w kręgach tradycjonalistycznych¹⁰⁰. J. Tischner jest pozytywnie nastawiony do wolności. Nie jest ona zagrożeniem, jest szansą, także dla Kościoła katolickiego, choć wielu ludzi związanych z katolicką filozofią społeczną traktuje ją jako zagrożenie i podejmując problem granic wolności, zakłada, że są po to, aby ich nie przekraczać. Tymczasem dla J. Tischnera granice wolności wprawdzie istnieją, lecz nie są sztywne, są przekraczalne. Wolność ma charakter dialogiczny. Wyrasta z dialogu z innym(i), z Bogiem. Dialogiczny charakter wolności ujawnia się w koncepcji J. Tischnera na wielu płaszczyznach. Warto wskazać dwie. Po pierwsze, wolność nie może być osamotniona. Jest ona tylko możliwa w relacji do innego człowieka („wolności skończonej”), Boga („Wolności Nieskończonej”). „Wolność skończona budzi się i dojrzewa dzięki zapośredniczeniu przez Wolność Nieskończoną”¹⁰¹. Jest to możliwe dzięki jakiejś podatności wolności skończonej na oddziaływanie Wolności Nieskończonej. W efekcie wolność istnieje w dialogicznym trójkącie: Ja – ty – On. Po drugie, wolność jest możliwa tylko w powiązaniu z dobrem. W szczególności w podatności na dobro Wolności Nieskończonej. Niemożność spotkania się z Wolnością Nieskończoną groziłaby bądź mękami niezaspokojenia (mękami Tantalą), bądź zduszeniem wolności pod wpływem skończoności.

⁹⁸ Przykładowo o wolności pisze w: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975; *Polski młyn*. Kraków 1981; *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1993; wypowiedzi o wolności można także znaleźć w wielu wywiadach, w artykułach zarówno w prasie codziennej, jak i poważniejszych czasopiśmach.

⁹⁹ Patrz: J. Gowin: *Kościół po komunizmie*. Kraków–Warszawa 1995; Tenże: *Kościół w czasach wolności*. Kraków 1999.

¹⁰⁰ Pojawiają się nawet wypowiedzi stwierdzające istnienie „sprawy Tischnera”: ks. A. Wierzbicki: *Sprawa Tischnera*. „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 288–292.

¹⁰¹ J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998, s. 329.

Myślenie o wolności, obecne w filozofii J. Tischnera, mieści się w charakterystycznym dla katolickiej filozofii społecznej przeświadczeniu, że wolność nie można pojmować jako swawoli, braku reguł. Wolność jest tutaj pojmowana jako działanie w imię dobra, prawdy, Boga. J. Tischner aprobuje to założenie, jednocześnie uzupełnia go o kilka ważnych tez.

Przede wszystkim J. Tischner odrzuca dominujące w katolickiej filozofii społecznej przeświadczenie o konieczności zakotwiczenia problematyki wolności w rozważaniach o charakterze ontologicznym i epistemologicznym¹⁰². Jak sądzi, istotne pytania formułowane w kontekście problematyki wolności „wyprowadzą nas daleko poza ontologię”¹⁰³. Z pewnością, także w tym, co proponuje J. Tischner, nie można obejść się bez jakiejś ontologii, lecz nie jest to – jak pisze – ontologia klasyczna „bytu jako bytu”.

Zdaniem J. Tischnera ontologizacja wolności grozi różnymi negatywnymi konsekwencjami. Przede wszystkim należałoby wtedy rozumieć wolność jako rodzaj siły zdolnej przeciwstawić się innym siłom, innym bytom¹⁰⁴; są, pisze on, tradycje takiego rozumienia wolności. Najbardziej wolnym byłby wówczas byt „najmocniejszy”. Na czym polegałaby ich wolność? „Ich wolność sprowadzałaby się do »rozumienia konieczności«”¹⁰⁵. Tischner sądzi, że przeciwko takiemu rozumieniu wolności można wysunąć wiele zastrzeżeń: czy jest możliwe – pyta – „wyizolowanie jakiegokolwiek bytu ze strumienia więzi przyczynowych”; czy w ontologii „bytu jako bytu” mieści się pojęcie wyboru, odpowiedzialności? Wreszcie, ontologizacja pomija immanentną stronę wolności, tzn. pomija wewnętrzną motywację działań człowieka. Pomija jego zdolność do samookreślenia się. Ontologizacja wolności byłaby zabiegiem zrozumiałym, możliwym do przyjęcia, gdyby wolność opisywała stosunek człowieka do rzeczy. Jednak ujęcie to nie jest właściwe, gdy brać pod uwagę to, co najważniejsze w ludzkim świecie – stosunek człowieka do innych ludzi oraz samego siebie. Podejście takie nie jest właściwe, ponieważ ontologia „bytu jako bytu”, ontologia „mocy” nie jest w stanie ująć człowieka zarówno na „płaszczyźnie działania, jak i nie-działania, myślenia jak nie-myślenia, marzenia jak nie-marzenia”¹⁰⁶. Jednym słowem, ontologia wolności nie jest w stanie ująć człowieka na poziomie dialogicznym.

J. Tischner ma niejednoznaczny stosunek do sprowadzania wolności do kategorii poznawczych. Wolność oznacza tutaj „oswojenie” świata; poznając świat, czujemy się „sobą u siebie”. „Poznanie ujawnia rozumność świata i naszą własną rozumność. Wolność sięga tak daleko, jak sięga nasza rozumność”¹⁰⁷.

¹⁰² Tamże, s. 293 i nast.

¹⁰³ Tamże, s. 296.

¹⁰⁴ Tamże, s. 294.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 296.

¹⁰⁷ Tamże, s. 297.

Według niego zaletą takiego gnoseologicznego rozumienia wolności jest „wyprowadzenie jej z opłotków ontologii”¹⁰⁸. Człowiek nie jest tu „w świecie”, ale „na świecie”. Wyzwała się z jego ograniczeń. Jednak także to podejście ma swoje ograniczenia. Okazuje się, że wolny jest tutaj tylko rozum, a cała reszta człowieka o tyle, o ile ma swój udział w rozumie. Nierozumność okazuje się niewolą, a przecież może być i tak, że może istnieć „rozumna niewola”. Wolność w jakimś stopniu oznacza także zdolność do ryzyka, wyjścia poza to, co oswojone, otwarcie się na to, co niepewne. Natomiast gnoseologiczne ujęcie wolności, utożsamiając ją z rozumnością, pozbawia nas możliwości używania takich kategorii przy charakterystyce wolności. W tym kontekście sygnalizuje swą wątpliwość wobec tezy, że prawda wyzwala. Twierdzi, że również „wolność otwiera na prawdę”¹⁰⁹.

Wolność, konkluduje J. Tischner, jest „poza bytem i niebytem”¹¹⁰. Uważa, iż problem wolności trzeba ujmować na płaszczyźnie stosunku do dobra i zła, to znaczy na poziomie agatologicznym. Wolność oznacza wolność w stosunku do dobra i zła¹¹¹. Tak rozumiana wolność ma dwa aspekty. Jeden, skierowany na zewnątrz, oznacza w pewnym sensie „działanie” na byt. „Ale działa tak, jak to, co jest »wyżej«, działa na to, co jest »niżej«”¹¹². Drugi aspekt wolności skierowany jest do wnętrza siebie, oznacza dokonanie czegoś w sobie. W szczególności oznacza dookreślenie osoby w stosunku do dobra i zła. J. Tischner stwierdza jednocześnie, że właściwym polem działania wolności jest osoba¹¹³. Zauważa tutaj istnienie paradoksu świadczącego o wyjściu poza ontologię „bytu i niebytu”. Paradoks brzmi: „aby wybrać wolność, trzeba już być wolnym, ale nie jest się wolnym, jeśli nie wybrało się wolności”¹¹⁴.

Wolność – pisze J. Tischner – jest kategorią dramatyczną, pojawia się w relacjach między ludźmi. Przy czym wolność jest przede wszystkim wolnością innego. Moja wolność kształtuje się w stosunku do wolności innego. Relacje te nacechowane są różnym wyborami, w tym przede wszystkim między dobrem i złem¹¹⁵. Nie ma sensu mówić o wolności w stosunku do otaczających nas rzeczy, czy, jak powiada, sceny dramatu. Tutaj tylko można mówić o posiadaniu bądź nie „mocy”.

Ważne miejsce w określaniu granic, reguł wolności przypisuje J. Tischner Bogu i chrześcijaństwu. Pojęcie Boga pojawia się w kontekście pytania o źródła

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 298.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże, s. 299.

wolności i jej zasadność. „Przecież – pisze – gdyby wszystko było niewolą, także »nie byłoby źle«. A może nawet lepiej?”¹¹⁶ Skąd więc wolność? Odpowiada, że rodowód ludzkiej wolności byłby w jakimś stopniu rozjaśniony, „gdyby rzeczywiście Bóg był, nie tylko wolny zewnętrznie, ale i wewnętrznie”. „Bóg, stwarzając człowieka na »sвій obraz«, musiał mu dać coś ze swej wolności”¹¹⁷. Wolność zewnętrzna Boga, w stosunku do stworzonego przez siebie świata, nie budzi zainteresowania J. Tischnera, jest czymś oczywistym. Problem stanowi wolność wewnętrzna. „Ojciec wolny w stosunku do Syna, Syn w stosunku do Ojca i podobnie Duch do Syna i Ojca i Syn w stosunku do Ducha?”¹¹⁸ Biorąc rzecz dosłownie, J. Tischner nie wypowiada się jednoznacznie w tej sprawie. Stawia tylko hipotezę, choć bez jej przyjęcia nie byłoby (w koncepcji J. Tischnera) sensu mówić o wolności. Mówi – jeśli chcemy zrozumieć wolność w kontekście istnienia Boga, to należy przyjąć tezę o dialogicznym napięciu w Bogu (Trójcy). Przy czym sam opatruje to zastrzeżeniem, czy pomysł ten nie burzy idei absolutnej jedności Boga. Jednak kilka razy powtarza, że nie do pomyślenia byłaby ludzka wolność, gdyby wewnętrzna natura Boga była zdeterminowana. Po wielu analizach J. Tischner dochodzi do optymistycznego wniosku: wewnętrzna wolność Boga polega na posiadaniu siebie przez osoby Trójcy Świętej. W ten sposób perspektywy wolności człowieka zostają uratowane.

Wyróżnia także chrześcijaństwo jako jedyne autentyczne miejsce spotkania wolności skończonej z Wolnością Nieskończoną, a bez takiego spotkania „wolność marnieje”¹¹⁹, dlatego też chrześcijaństwo – zdaniem J. Tischnera – odegrało ważną rolę w dziejach ludzkiej wolności. W jakimś stopniu – pisze on – próba zetknięcia wolności skończonej z Wolnością Nieskończoną pojawiła się w filozofii Plotyna, lecz tam Dobro „trwa zamknięte w sobie, szczęśliwe z siebie, wyniesione ponad wszystko, co jest brudne”¹²⁰. W chrześcijaństwie jest inaczej, tutaj następuje autentyczne spotkanie wolności skończonej z Nieskończoną. „Miejscem klasycznym” takiego spotkania jest Jezus Chrystus, miejsce wzajemnego spotkania i przenikania bóstwa i człowieczeństwa.

Są dwa sposoby badania wolności. Przez obserwację bada się wolność innego, a przez refleksję własną wolność. Wprawdzie J. Tischner twierdzi, że punktem wyjścia sytuacji wolności jest inny, jego wolność (jego nieprzewidywalność), jednak przy opisie metod badania wolności znacznie więcej miejsca poświęca własnej wolności.

¹¹⁶ Tamże, s. 322.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 330.

¹²⁰ Tamże.

Wolność wymaga wyzwolenia

Wolność nie jest czymś danym, gotowym, lecz jest do zdobycia – pisze K. Tarnowski¹²¹. Jest tak cenna jak my sami dla siebie, jest fundamentalna i pierwsza, człowiek tkwi w niej jak w „kole hermeneutycznym”. Wolność jest jednocześnie apelem, zadaniem, drogą „ku-wolności”, wymaga wyzwolenia. Jednak sens wolności nie pochodzi od nas i to jest, można powiedzieć, optymistyczne, ponieważ daje szansę na rzeczywiste, a nie fikcyjne wyzwolenie. To nie my określamy sens wolności, lecz jesteśmy odpowiedzialni za podjęcie wyzwania wolności.

Wolność oznacza, że można coś zrobić lub nie zrobić, powiedzieć lub nie powiedzieć, można wybrać tę lub tamtą możliwość. Możliwe jest to dzięki następującym okolicznościom¹²². Po pierwsze, istnieje dystans między mną a rzeczywistością, nie utożsamiam się z nią. Istnieje taka różnica między mną a rzeczywistością, że mogę wobec niej zajmować stanowiska. Po drugie, odnajduję siebie w rzeczywistości jako polu możliwości. Rzeczywistość jest wewnętrznie zróżnicowana i dzięki temu mogę i muszę dokonywać ciągłych wyborów. Po trzecie, rozpoznaję siebie jako moc, podmiot, a nie przedmiot. Moc oznacza tutaj nie tylko zdolność dokonywania pewnego działania, lecz także rozstrzygania między różnymi możliwościami.

Istnieją, pisze K. Tarnowski, zastrzeżenia dotyczące realności i możliwości (mocy) wolności. Utrzymuje się, a twierdzenie takie pochodzi od nauki, że wolność jest złudzeniem, ponieważ wszystko jest zdeterminowane, „zaprogramowane przez układ cząstek materii, przez budowę mózgu, przez kod genetyczny, przez podświadomość, przez społeczeństwo wreszcie”¹²³. I gdyby nawet determinizm nie był zasadą świata (o czym głosi zasada nieoznaczoności Heisenberga), to i tak nie byłoby wolności, a co najwyżej istniałaby przypadkowość. Zdaniem K. Tarnowskiego odpowiedź na pytanie, czy wolność jest złudzeniem, czy nie – nie zależy od nauki, wolność nie jest bowiem przedmiotem nauki, ponieważ wolność w ogóle nie jest przedmiotem. „Na to, aby można ją w ogóle zidentyfikować i zrozumieć, musi być dana *wewnętrznie* i całkowicie *indywidualnie*”¹²⁴. W konsekwencji jesteśmy także wolni w wyborze jednego z możliwych sposobów rozumienia wolności. „Nie ma wolności poza podjęciem jej lub odrzuceniem przez nią samą”¹²⁵. Wolność jest zawarta nawet w swojej własnej negacji, „to znaczy, że jest ona absolutnie fundamentalna i pierwsza, że człowiek tkwi w niej jak w szczególnym »kole hermeneu-

¹²¹ K. Tarnowski: *Człowiek i transcendencja*. Kraków 1995.

¹²² Tamże, s. 91–92.

¹²³ Tamże, s. 93.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Tamże, s. 94.

tycznym»¹²⁶. Tu K. Tarnowski zauważa występowanie dwóch barier wolności, czy też – jak stwierdza – niemocy. Pierwszą barierę nazywa skończonością wolności, przejawia się ona w różnych przymusach wynikających z ludzkiej psychofizycznej kondycji, wynika ona także z „zastawania swojego punktu wyjścia”. Powoduje to, że wolność jest odpowiedzią na to, co zastane¹²⁷. Drugą barierą jest spętanie sytuacjami, chodzi o takie sytuacje, w których, abstrakcyjnie biorąc, moglibyśmy coś zrobić, lecz z różnych powodów (drugorzędnych?) tego nie robimy. Dopiero gdy zdobywamy się na refleksję o tym, zauważamy, że mogliśmy coś zrobić, zauważamy spętanie wolności i wówczas „odnajdujemy w sobie, sami o tym nie wiedząc, ideę wolności nie spętanej, a więc *prawdziwie wolnej*”¹²⁸. Przedstawione oblicza niemocy, pisze K. Tarnowski, podsuwają nam pytanie, czy jesteśmy wolni? „Pytanie to nie jest całkiem bezinteresowne: miesza się w nim namiętne pragnienie wolności z pokusą ucieczki od niej”¹²⁹.

Odpowiedź ujawnia, że wolność nie jest czymś danym, gotowym, lecz jest do zdobycia, wyzwolenia „z pewnego zniewolenia przez ukryte, ciemne siły ciężenia”¹³⁰. Odpowiedź ujawnia także, że jednocześnie jesteśmy i nie jesteśmy wolni, ponieważ wolność ma różne poziomy: formalny i treściowy. Poziom formalny oznacza sytuację, w której zawsze możemy między czymś wybierać. Poziom treściowy oznacza wybór drogi ku wyższym wartościom. W tym sensie wolność jest zadaniem, apelem, na który możemy odpowiedzieć lub nie. „Ile razy bowiem pozwalamy się nieść własnej bierności, ile razy rozluźniamy uwagę w sytuacjach domagających się od nas istotnego wyboru, tyle razy ryzykujemy, że nasza wolność nam się wymknie”¹³¹. Nie wystarczy – uważa K. Tarnowski – poprzestać na wolności zewnętrznej, ponieważ może ona iść w parze z minimalną wolnością wewnętrzną. Jednak wolność wewnętrzna „nie jest w ogóle pierwotnie dana – musi zostać *wyzwolona*”¹³². Tak rozumiana wolność do swego zaistnienia, wyzwolenia potrzebuje spełnienia kilku warunków. Po pierwsze, wolność spełnia się przez stosunek do innych ludzi, świata jako wartości, „które mają swoją prawdę”. „W wypadku wartości prawda ich dotycząca odsłania je w ich hierarchiczności, to znaczy w tym, że różne rzeczy i różne czyny domagają się różnego rodzaju *oceny*”¹³³. Oznacza to, że człowiek staje się mniej lub bardziej wolny w zależności od stopnia zaangażowania po stronie wartości wyższych. Po drugie, dla wyzwolenia wolności nie

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tamże, s. 95.

¹²⁸ Tamże, s. 96.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 97.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże, s. 98.

wystarczy oddać się na służbę wartościom wyższym, potrzebna jest także zdolność poświęcenia się dla drugiego człowieka. „Oznacza to, iż respektowanie prawdy o wartości drugiego człowieka domaga się nie tylko rezygnacji z wartości niższych na rzecz wyższych, lecz często rezygnacji z »siebie«”¹³⁴. Czasem rodzi to konflikty, ponieważ poświęcając siebie, sądzimy nieraz, że poświęcamy naszą wolność, jednak to zdolność do poświęceń jest kluczowym warunkiem wyzwolenia. Po trzecie, charakteryzowana tu wolność okazuje się wolnością między innymi wolnościami, ponieważ im bardziej wolność jest wyzwolona, tym bardziej staje się instrumentem miłości zagarniającym całego człowieka na rzecz innych, pozwala wchodzić we wspólnotę z drugimi. Pojawia się sytuacja dialogu, „w którym człowiek ubogaca swoją wolność, gdyż akceptacja ta pozwala mu bardziej otworzyć się na wartości, których my sami nie widzimy”¹³⁵. Wspólnota jednak to nie tylko wejście w kontakt z drugim, lecz także otrzymanie od drugiego siebie samego, dzięki czemu istnieje możliwość zaakceptowania siebie. „Jestem naprawdę sobą, to znaczy odkrywam, a zarazem tworzę *prawdę* mnie samego, równocześnie daną i zadaną”¹³⁶.

Aby odpowiedzieć, czy takie wyzwolenie jest możliwe, trzeba – zwraca uwagę K. Tarnowski – rozważyć problem wolności i łaski, wiąże się to z pytaniem dotyczącym rozumienia sensu wolności. Istnieje wybór między absolutną tolerancją wszystkiego a zajęciem stanowiska wobec dobra i zła oraz wobec sensu życia w świecie. Wybór absolutnej tolerancji oznacza wybór nihilizmu, przekonania, że wolność jest bezcelowa, ponieważ nie ma czegoś, co jest prawdziwe, warte, aby dla tego żyć. Nihilizm oznacza w gruncie rzeczy balansowanie między ukrytą rozpaczą i ukrytym pragnieniem, aby jednak było coś, co opierałoby się nicości. „Prowadzić to może do otwarcia się na całkowite wyzwolenie *nie* przez unicestwienie, lecz przez przyłgnięcie do rzeczywistości transcendentnej, której samo istnienie ratuje przed nihilizmem, zarysowuje bowiem przed wolnością punkt oparcia, pozwalający jej oceniać wszystkie wartości wewnątrz świata, wprowadzający zatem w otaczającą ją rzeczywistość *ład* i umożliwiający zarazem względem niej dystans, a więc i »wolność«”¹³⁷. Tu pojawia się problem wiary, ponieważ między tym, co skończone, a właściwą Bogu nieskończonością istnieje dystans, dlatego Transcendencja może być zaakceptowana tylko dzięki wierze, dzięki wolnemu aktowi wiary „w fundamentalną sensowność całej, przede wszystkim ludzkiej rzeczywistości”¹³⁸. Nasze doświadczenie informuje nas także – pisze K. Tarnowski – że wolność nigdy do końca nie zostanie wyzwolona, dlatego

¹³⁴ Tamże s. 100.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, s. 101.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże, s. 103.

stajemy w obliczu kilku możliwości: możemy się przeciw swemu losowi buntować, możemy się zdać na jego łaskę, możemy się też powierzyć: „Komuś, Kto nas do końca akceptuje, ale zarazem nie rezygnuje wobec naszych słabości i gotów jest nie tylko iść z nami jako towarzysz drogi, byśmy nigdy nie czuli się beznadziejnie osamotnieni, ale także nieść nas wówczas, gdy już sami dalej iść nie możemy”¹³⁹. O Tym Kimś informuje nas Objawienie chrześcijańskie. Daje „nam nadzieję na rzeczywiste, a nie fikcyjne wyzwolenie”¹⁴⁰. Tak rozumiana łaska stanowi dla ludzi prowokujące wyzwanie. Oznacza bowiem, że wolność nie jest ostateczną wartością nie wymagającą usprawiedliwienia, lecz że ma przeznaczenie i cel, za które człowiek jest odpowiedzialny. „Przeznaczeniem tym jest obcowanie z innymi wolnościami, a w szczególności z wyższą od nas Wolnością, która jedyna może naszą wolność naprawdę wyzwolić i wypełnić”¹⁴¹.

Również Ignacy Dec¹⁴², powołując się na encyklikę Jana Pawła II *Veritas splendor*, uważa, że wolność potrzebuje wyzwolenia. Jest ona dramatem, jeśli znajduje się w okowach zniewolenia. Jak z niego wyjść, jak być bardziej wolnym? Odpowiedź – stwierdza I. Dec – znajdziemy u Jana Pawła II, a także „u odpowiedzialnych teologów chrześcijańskich”. „Powiedzmy krótko i lapidarnie: wyzwolenie ku wolności dokonuje się przez prawdę i miłość”¹⁴³. Związek wolności z prawdą – kontynuuje dalej I. Dec – wyakcentował sam Chrystus, mówiąc: „Poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J. 8,32). „Nie ma autentycznej wolności tam, gdzie nie ma miejsca dla prawdy, przede wszystkim prawdy o człowieku: o jego osobowej godności, powołaniu, sensie życia, prawach i obowiązkach. Kto szerzy fałsz i ukrywa prawdę, ten zniewala”¹⁴⁴. Współcześnie pojawiają się poglądy głoszące, że ludzka wolność może stwarzać wartości, że jest przed prawdą, że w konsekwencji to prawda jest rezultatem wolności. Oznaczałoby to, że wolnemu człowiekowi przysługuje prawo do decydowania o tym, co jest dobre, a co złe. Tymczasem człowiek nie jest twórcą prawd, lecz tylko lektorem, tylko je odkrywa. Prawdy pochodzą od Boga, a rozum nie jest suwerenny w dziedzinie praw moralnych. Jeśli wolność nie uwzględnia pierwszeństwa prawdy i dobra, staje się zniewoleniem. Człowiek, odkrywając prawdę o sobie, odkrywa nie tylko prawa, lecz i obowiązki. Odkrywa je w swym sumieniu. Wolność bez odpowiedzialności jest samowolą, jest zagrożeniem wolności innych. „Wolność odpowiedzialna

¹³⁹ Tamże, s. 105.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże, s. 106.

¹⁴² Ks. I. Dec: *Do jakiej wolności wyzwodził nas Chrystus. W: Na drodze do Kongresu. Wykłady otwarte w ramach przygotowań do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*. Red. J. Dec. Wrocław 1997, s. 53–68.

¹⁴³ Tamże, s. 63.

¹⁴⁴ Tamże, s. 64.

– jest to wolność wierna do końca godności człowieka, jego życiowemu powołaniu i przyjętym zobowiązaniom”¹⁴⁵. Wolność odpowiedzialna wiąże się z poczuciem winy.

Jednak – zdaniem I. Deca – wolność wiąże się nie tylko z prawdą, lecz także miłością. Wolność bez miłości jest pusta, pozbawiona sensu; jest destrukcyjna, dzieli ludzi na lepszych i gorszych. „Gdzie nie ma miłości, tam też nie ma prawdziwej wolności, ale jest zniewolenie przez zło”¹⁴⁶. Tam, gdzie jest więcej miłości, tam też jest więcej wolności. Choć, dodaje I. Dec, także tam, gdzie więcej wolności, tam też jest więcej miłości.

Istnieją więc dwie drogi wyzwolenia wolności. Jest to droga odkrywania prawdy o sobie i innych oraz droga realizacji miłości, „droga stawania się bezinteresownym darem dla drugiej osoby. Zatem ci są wolni, którzy czynią prawdę w miłości”¹⁴⁷.

W większości wypadków myśliciele katoliccy, mówiąc o wolności, interesują się przede wszystkim określaniem, poszukiwaniem jej granic¹⁴⁸ (ograniczeń), a nie szansami, możliwościami zdobywania wolności. Wypowiedzi konsekwentnie podkreślające szanse wolności są wyjątkowe. Takie podejście wydaje się zadziwiające. Wskazuje, że zachłystnięcie się po 1989 roku wolnością było w środowisku katolickich myślicieli społecznych ograniczone. Jest oczywiste, że w tym świecie nie ma wolności absolutnej, iż każda wolność istnieje w pewnych granicach, lecz równie jasne jest, że granice można poszerzać – o ile widzi się sens takiego działania. Przed 1989 rokiem, co wielu dyskutantów podkreśla, Kościół katolicki w Polsce był uznawany za obrońcę wolności, ponieważ głosił, że jest możliwe i pożądane przekraczanie ówczesnych granic wolności. Nie uznawał ich za naturalne. W dyskusji po 1989 roku, dotyczącej granic wolności (i wielu innych spraw), widać, że w opinii licznych katolickich myślicieli granice te zostały przekroczone. Poszukuje się zatem zasad określających granice, ponieważ ma to uchronić ludzi przed zagrożeniami, pokusami. Poszukuje się odgraniczenia wolności raczej od swawoli, nadmiaru wolności, a nie od niewoli, przy czym nieraz swawola z jakichś powodów okazuje się niewolą. Według tych opinii to nakładanie ograniczeń,

¹⁴⁵ Tamże, s. 65.

¹⁴⁶ Tamże, s. 66.

¹⁴⁷ Tamże, s. 67.

¹⁴⁸ O problemie granic wolności patrz: J. Lipiec: *Wolność i podmiotowość człowieka*. Kraków 1997; J. Lipiec w szczególności stwierdza, że nie ma wolności absolutnej, ponieważ realnie nie istnieją układy bezwzględnie izolowane. „Istnieją tedy przedmioty względnie odosobnione, a więc i wolność jest reglamentowana, relatywnie do zdolności – »izolacyjnych« – poszczególnych bytów” – tamże, s. 114. Dalej pisze również o niezadowoleniu z zasięgu posiadanej wolności i różnego typu delimitacjach wolności (ontologicznej, aksjologicznej, antropologicznej).

wynikających z natury rzeczy, jest autentyczną wolnością. Nie oznacza, że nie ma wolności. Znaczy tylko tyle, że istnieje jakaś wolność autentyczna i nieautentyczna. Wolność nieautentyczna, wykraczająca poza określone granice, jest nazywana swawolą, a nawet niewolą. Motywem niemal stale obecnym w wypowiedziach określających granice wolności jest prawda i dobro. Autentyczna wolność jest wolnością do dobra i prawdy. Przy czym nie można odrzucać wszelkich dążeń do poszukiwania trwałych wartości (prawd). Nie można twierdzić, że nie istnieją złe pokusy. Problem polega na posiadaniu, bądź nie, zaufania do innych ludzi, że (generalnie biorąc) wyznają pewne minimum wartości, dzięki któremu współczesne społeczeństwa mogą w ogóle istnieć. Wielu katolickich myślicieli społecznych zdaje się sądzić, że tylko oni to wiedzą.

Rozdział III

Rodzaje wolności

Otwarte typologie wolności

Dyskusje dotyczące rodzajów wolności grupują się wokół dwóch stanowisk: otwartych oraz zamkniętych jej typologii. Otwartość polega na (względnej) aprobacie różnych typów wolności, z jednoczesnym preferowaniem jakiegoś własnego ujęcia. Natomiast zamknięte jej typologie odrzucają wszystkie inne propozycje. Wykazują brak jakiejkolwiek życzliwości dla odmiennych projektów. W ich interpretacjach okazuje się, że nie ma stopni pośrednich między dobrymi (własnymi) i złymi (pozostałymi) ujęciami wolności.

Zwolennicy otwartych typologii wolności wprawdzie opowiadają się za jakimś wybranym sposobem (sposobami) rozumienia tego pojęcia, jednak czynią to zwracając uwagę na możliwość wielorakiego jego pojmowania. W otwartych typologiach wolności obecne jest przekonanie, że nie ma jednego, wyróżnionego jej typu. Czesław S. Bartnik twierdzi, że wolność jest wieloaspektowa, istnieje na różnych poziomach ludzkiej rzeczywistości. Wskazuje także na historyczną zmienność oraz wzbogacanie jej rozumienia. Wzbogacanie to prowadzi do jakiegoś jednego, wyróżnionego, rozumienia wolności. W dziedzinie współczesnej myśli chrześcijańskiej zauważa kilka teorii wolności, preferując głoszony przez siebie personalizm realistyczny, wytykając innym różne błędy. Jednak pisze jednocześnie, że wolność nie tylko jest, lecz staje się, jest procesem historycznym. Z kolei w twórczości S. Kowalczyka, w jego kilku wypowiedziach o wolności, można zauważyć jej różne klasyfikacje, zwracające uwagę na odmienne aspekty problemu. Prezentując różne koncepcje wolności, pisze o ich wadach (szczególnie krytycznie o liberalno-indywidualistycznej i – mniej – kolektywistycznej), lecz jednocześnie stwierdza, że oddają one jakąś część prawdy o człowieku.

Wolność jest wieloaspektowa

Zdaniem Cz.S. Bartnika¹ wolność jest wieloaspektowa, wielopostaciowa, choć jednocześnie niepodobna oddzielić ją od ludzkiej osoby. Autor ten wielopostaciowość wolności opisuje na kilku poziomach. Wyróżnia fundamentalne formy wolności, sygnalizuje historyczną zmienność jej rozumienia oraz przedstawia różne teorie wolności w dziedzinie myśli chrześcijańskiej.

Wskazując na podstawowe typy wolności, wyróżnia cztery koncepcje². Wymienia więc przede wszystkim wolność wyboru nawiązującą do filozofii Arystotelesa. Zgodnie z tą koncepcją człowiek może działać na wiele sposobów. Może wybierać taki lub inny sposób postępowania. Wolność wyboru przejawia się w trzech postaciach: wolności działania, wolności moralnej, wolności wyboru rodzaju dobra. „Wolność działania [...] dotyczy władzy dążenia, czynienia i sprawiania”³. Wola może wybierać między sprzecznymi sytuacjami, chcenia i niechcenia, działania i nie działania. Wolność moralna jest związana z czynieniem dobra moralnego. Jest to, pozornie, wolność wyboru między dobrem a złem. Faktycznie – podkreśla Cz.S. Bartnik – jest to wolność czynienia dobra, ponieważ możliwość czynienia zła „jest nadużyciem wolności personalnej, jest jakby tylko możliwością fizyczną i godzi w samo jądro życia osobowego”⁴. Trzeci rodzaj wolności wyboru dotyczy wyboru między różnymi dobrami – czynienia tego lub czegoś innego. Jest to wolność wyboru środków.

Drugi rodzaj wolności, wyróżniany – jak pisze – w nowszej eleuterologii (nauka o wolności), dotyczy wolności egzystencjalnej: istnienia, życia, bytowania i samorealizacji. Ten typ wolności dotyczy sytuacji faktycznych, związanych z naszym życiem i jest w różny sposób traktowany przez osobę. Wyróżnia tutaj wolność „od” i wolność „do”. Wolność „od” zła, negacji, błędu oraz wolność „do” dobra, tworzenia, prawdy. Obok tego pisze o „wolności historii, trwania, owocowania, sensowności oraz wolności wyrwania się z przemijania w nicłość, ze znikomości, z antyhistorii, z bezsensu”⁵.

Trzecia postać wolności, na wyższym etapie, dotyczy wolności prozopoicznej, „która jest możliwością wewnętrznej i zewnętrznej realizacji człowieka jako osoby na wszystkich płaszczyznach: duszy, ciała, umysłu, woli, czynu, dzieła, ogólnej recepcji bytu – razem w pewnej nierozbijalnej całości”⁶. Ten rodzaj wolności – stwierdza Cz.S. Bartnik – ma dwa wymiary: indywidualny i społeczny. Ma wymiar indywidualny, „gdy jest duszą personacji indywidualnej”,

¹ Cz.S. Bartnik: *Personalizm*. Lublin 1995.

² Tamże, s. 268 i nast.

³ Tamże, s. 269.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 269–270.

ale także społeczny, gdy dotyczy „personacji społecznej”. Wymiar społeczny ma różne poziomy: rodzinny, geosocjalny, ekonomiczny, polityczny, kulturowy, religijny.

Kolejna postać dotyczy wolności ontologicznej i strukturalnej, związanej z obecnością pewnej „swobody bytu”, przede wszystkim bytów rozumnych. „Byt nie mógłby się stawać ani dźiać, ani rozwijać, ani osiągać czegokolwiek, gdyby nie miał w samej swej istocie pewnej struktury wolności, ściśle zresztą związanej z koniecznością”⁷. Wiąże się to z pewną nieokreślonością bytu *in actu*. Jest to pewna twórczość właściwa ostatecznie tylko Bogu, lecz w pewnym stopniu także bytom rozumnym, a najmniej stworzeniom nierozumnym. Byt się wyzwała – pisze Cz.S. Bartnik – „Bez wolności, choć trudnej do określenia, nie ma ani bytu, ani pojęcia bytu. W sposób specjalny odnosi się do bytów osobowych, gdzie wolność dotyczy całej osoby, a nie tylko samej woli lub samego działania, czy też samego wyrazu, zwłaszcza estetycznego, kalonicznego”⁸.

W drugiej części swej wypowiedzi, dotyczącej charakterystyki różnych typów wolności, Cz.S. Bartnik wskazuje na historyczną zmienność rozumienia wolności oraz proces kształtowania się pojęć związanych z charakterystyką osoby.

W kulturze grecko-rzymskiej, pisze, powstało wiele pojęć dotyczących osoby i w konsekwencji – wolności. Pojęcie osoby zrodziło się z dwóch źródeł: z obrazu doskonałej natury oraz świata idei⁹. Naturze przypisywano absolutny determinizm, natomiast wolność obecna była tylko w świecie idei. Człowieka pojmowano jako zderzenie natury z ideą, determinizmu z wolnością. Generalnie biorąc, stwierdza Cz.S. Bartnik, filozofia grecka aprobowwała determinizm, fatalizm i konieczność. Wolność wyboru i działania była dopuszczana jako coś fragmentarycznego, w indywidualnym wymiarze. Ten jest wolny, kto działa sam z siebie, kto prawo kosmiczne, prawo Boże, prawo polis uznaje za swoje własne. Człowiek taki, jeśli nawet przegrywa z losem, koniecznością, może osiągać wolność wewnętrzną, następuje pogodzenie obiektywnej konieczności z subiektywną wolnością¹⁰. Uważano, że zderzenie to ma niszczący charakter, dlatego poszukiwano sposobu jego rozwiązania. Czyniono to w różny sposób. I choć problem wolności był stale obecny, to jednak w kulturze grecko-rzymskiej nie sformułowano zasad „personalizmu indywidualnego”. „Wolność – i etyka – nie polegała na działaniu podług woli jednostkowej i osobistej, czego chce się dzisiaj na Zachodzie, lecz na zgodności działań jednostki z prawem Bożym, z prawem natury, z prawem społecznym polis albo z »osobą

⁷ Tamże, s. 270.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 272.

społeczną»¹¹. Tylko sofiści ze starej szkoły odrzucali ten schemat. Przeciwstawili naturę i prawo oraz przyjęli, że człowiek wówczas jest wolny, jeśli opiera się na sobie samym.

Taka sytuacja zniewolenia przez konieczność świata zrodziła potrzebę wolności i dążenia do wyzwolenia. Problem wyzwolenia podjęły judaizm i chrześcijaństwo. Cz.S. Bartnik sądzi, że istnieją dwie przeciwstawne interpretacje problemu obecności pojęcia wolności w *Biblii*. Wśród chrześcijańskich myślicieli klasycznych dominuje przeświadczenie, że w *Biblii* nie występuje pojęcie wolności w sensie doczesnym: filozoficznym, socjalnym, politycznym. Pojęcie wolności występuje tam tylko w sensie zbawczym, pozadoczesnym. Z drugiej strony, teologowie wyzwolenia zakładają, że terminy *Biblii* opisujące wolność mają przede wszystkim sens doczesny, a znaczenie pozadoczesne jest wtórne. Natomiast Cz.S. Bartnik sądzi, że znaczenie pozadoczesne wspomnianych terminów dominuje, lecz nie jest izolowane od znaczenia doczesnego. „Kiedy mówię o Ewangelii Królestwa Bożego, to zakładam, że królestwo to jest w swym najdalszym profilu wzorem dla wszelkiej społeczności doczesnej, a nie niszczy jej. Stąd pojęcia *directe* religijne, jak: wiara, obowiązek, przykazanie, wyzwolenie z Egiptu, przymierze z Bogiem, posłuszeństwo prawowitemu autorytetowi, grzech, kara, upadek, nawrócenie, pokuta, miłość ekklezjalna, służba wartościom niebieskim – zakładają całą semantykę wolności *indirecte* także w sensie doczesnym”¹². Biblia judeo-chrześcijańska głosi kres niewoli bezosobowości, anonimowym koniecznościom, żywiołom natury, mocom szatańskim. Wzywa do wyzbycia się lęku przed rzeczywistością. Chrześcijaństwo głosi koncepcję, według której osoba i natura stanowią jedną rzeczywistość, a zasadą tej rzeczywistości jest Bóg. „Natura jest pewną eksterioryzacją i obiektywizacją człowieka, osoba jest interioryzacją i subiektywizacją. Jedno bez drugiego nie może istnieć ani działać, ani być wolnym. Dlatego grzech jest »przeciw naturze« [...], a dobro jest »podług natury« [...]”¹³. Wolność wyrasta z wartości pozytywnych (prawdy, dobra), a jednocześnie wartości te umożliwia. Ich naruszanie oznacza brak wolności i jest groźniejsze niż konieczność, determinizm, ponieważ oznacza depersonalizację, pozbawienie sensu. Człowiek naruszający ład moralny „odcina się własną decyzją od źródła i celu życia osobowego”. Granicę między brakiem wolności a wolnością pozwala nam przekroczyć Chrystus, który przetwarza naszą wolność naturalną w soterijną oraz niebieską. „Jezus Chrystus jak najdoskonalsze związanie natury i osoby jest naszą wolnością, naszym wyzwoleniem, naszym wyborem, naszym triumfem, naszym losem. Spersonalizował nas w sobie i uczynił, że odtąd ulegają nam wszelkie determinizmy absolutne”¹⁴.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 275–276.

¹³ Tamże, s. 275.

¹⁴ Tamże, s. 277.

Cz.S. Bartnik charakteryzuje wzajemne przenikanie się dwóch tradycji: hellenistycznej oraz chrześcijańskiej. Nurt hellenistyczny miał małe zrozumienie dla jednostki i jej wolności, natomiast chrześcijaństwo mocno podkreślało znaczenie osoby oraz jej wewnętrznego świata. Chrześcijaństwo długo walczyło z hellenistycznymi wyobrażeniami losu, fatum, przeznaczenia, konieczności. Początkowo chrześcijańskie rozumienie wolności występowało w postaci wolności w sądzie. Stało się tak za sprawą greckiej tradycji utożsamiającej człowieka z rozumem. Dopiero w IV wieku pojawił się nowy typ wolności – społecznej jako „wolności kościelnej”, oznaczającej niezależność wspólnoty religijnej od władzy państwowej oraz niezależność objawienia od nauki. Ukształtowało się przekonanie, że ostatecznym źródłem wolności jest Bóg. „Uważano, że wolność wyboru, egzystencjalna i personalistyczna zawierały się już w ideach religijnych, a mianowicie w idei Boga osobowego, stwarzającego i zbawiającego, w protologii i eschatologii, obrazu Bożego w człowieku, przymierza między Bogiem a ludzkością, w miłości duchowej, w dialogicznym charakterze dziejów, w łasce, w strukturze wspólnoty religijnej itd.”¹⁵ Wolność w nierozłączny sposób zaczęto wiązać z łaską. Prawdziwej wolności nie było bez łaski i nie było łaski bez wolności ludzkiej. Zasadą naczelną było współdziałanie Boga i człowieka. Zmienił się także sposób pojmowania Boga. Nie pojmowano Go deterministycznie, jak to się działo u Greków, lecz rozumiany był jako wolność, dawca wolności i warunek wolnego działania.

W średniowieczu – pisze Cz.S. Bartnik – ukształtowała się idea, że wolność osobowa łączy się z „osobnością istnienia”. „Ta osobność mieści w sobie niezależność od kogokolwiek i czegokolwiek (*autarkia, a se*), decydowanie własne i zależność od Boga jedynie na zasadzie daru istnienia od Niego”¹⁶. Autor ten zauważa także w tym okresie pojawienie się rozróżnienia „natury” człowieka oraz „osoby”. Rozróżnienie to, czy nawet – powiada – rozerwanie prowadziło w konsekwencji do subiektywizacji osoby. Groźbie tej starał się zapobiec św. Tomasz z Akwinu poprzez ścisłe ontyczne wiązanie „osoby” z „istnieniem” i z „naturą”. Natomiast Jan Duns Szkot „osobność” rozumiał indywidualistycznie i woluntarystycznie. Prowadziło to do pozornej apoteozy wolności. W późnym średniowieczu oraz następnych wiekach coraz bardziej poszukiwano wolności subiektywnej „i to wolności nie tyle poznawczej w rzeczywistości, ile raczej tworzonej prakseologicznie”¹⁷. Jako przykład podaje koncepcje Mikołaja z Kuzy, Pico della Mirandola. Zauważa jednocześnie, że na drugim skrzydle rozwijał się nurt podkreślający znaczenie predestynacji, determinizmu, fatalizmu. W tym drugim nurcie sytuuje się koncepcja Marcina Lutra. Dla niego, zauważa, wolność jest sprawą świecką, w dziedzinie zaś

¹⁵ Tamże, s. 277–278.

¹⁶ Tamże, s. 278.

¹⁷ Tamże, s. 280.

wiary przyjął on determinizm teologiczny. Człowiek jest rozszczepiony na dwa światy: świecki i religijny. W świecie religijnym człowiek jest osobą, lecz jednocześnie to niewolnik Boga oraz siebie samego. W wymiarze religijnym nie ma miejsca na wolę i wolność. Z kolei w wymiarze świeckim człowiek nie jest osobą, lecz za to jest absolutnie wolny, „a Bóg może zostać »zniewolony« przez człowieka. Ostatecznie Bóg musi być »wycofany« z życia świeckiego (śmierć Boga świeckiego)”¹⁸.

Od Kanta i idealistów niemieckich, konstatuje Cz.S. Bartnik, w antropologii zauważa się rozwój personalizmu i nauki wolności (eleuterologii). Wolność oraz osoba stanowią główny temat bytu i historii. Lecz rozwiązania tu zaproponowane są pełne sprzeczności. Poczynając od XIX wieku, Cz.S. Bartnik odnotowuje także pomniejszanie roli intelektu w rozwiązywaniu problemu wolności. Dotyczy to takich myślicieli, jak Karol Marks, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, lecz także takich generalnie kierunków, jak pozytywizm, egzystencjalizm, fenomenologia, filozofia życia, filozofia analityczna, filozofia lingwistyczna, strukturalizm, hermeneutyka. Ich cechą charakterystyczną jest to, że opierają się na oderwaniu się od rozumu, natury, prawa i sprowadzaniu wszystkiego do irracjonalizmu, gdzie z kolei wolność okazuje się pustym mitem. „Miałaby to być wolność bez prawdy, bez dobra, bez obiektywności, bez prawa, bez sensu. Na dodatek – w imię wolności – towarzyszy temu ułuda autokreacji i satanizm buntu przeciwko najwyższemu i uznanym przez tysiąclecia wartościom”¹⁹.

W trzeciej części wypowiedzi Cz.S. Bartnik zauważa istnienie na obszarze współczesnej myśli chrześcijańskiej różnych teorii wolności. Twierdzi, że ich wspólną cechą jest traktowanie wolności jako najdonioślejszej po intelekcie i woli kategorii osoby.

Pierwszym typem jest teoria wolności egzystencjalnej. Do jej twórców zalicza Karla Rahnera, Józefa Tischnera, Alfonsa Skowronka. Inspiracją jest filozofia Kanta i Heideggera. „Wolność jest jedną z podstawowych struktur egzystencji ludzkiej, warunkującą istnienie, działanie i przyjmowanie świata Boskiego do siebie [...]”²⁰. Przez wolność człowiek mówi Bogu i Chrystusowi ufne „tak”. Owa zdolność pochodzi od świata transcendentalnego, lecz jest twórcza osobowo, ponieważ wyzwala osobę, odnosi ją do wyższego świata i rozciąga świat wieczności. Powiedzenie „nie” zniekształca wolność, prowadzi do depersonalizacji. Cz.S. Bartnik ocenia, że teoria ta ma charakter subiektywistyczny i irracjonalistyczny.

Następnie charakteryzuje koncepcję, którą nazywa pragmatyką uniwersalną lub transcendentalną. Jej twórcami są: Herbert Peukert, Jürgen Habermas,

¹⁸ Tamże, s. 281.

¹⁹ Tamże, s. 282.

²⁰ Tamże.

Karl O. Apel, Janusz Mariański. Głoszą oni, że wolność jest fundamentalną kategorią *praxis*. Wolność wiąże się tutaj nie tyle z wolą, ile z samym działaniem i sprawczością jako zjawiskami ludzkimi. Wyróżnia błędną oraz poprawną wolność. Ta pierwsza polega na wchodzeniu we wspólnotę pragmatyczną osób i rzeczy. Wolność poprawna tworzy twórczą komunikację rozumu, języka i wspólnoty. Wolność ta ma wymiar społeczny²¹.

Trzecim rodzajem koncepcji wolności jest redukcja transcendentologiczna lub transcendentalna dialogika. Jej twórcą, pisze, jest Jürgen Heinrichs. Według tej propozycji wolność warunkuje samą siebie, wolność rodzi się z wolności, jak życie z życia. „Wolność wyrasta z wolności ogólnej, a następnie otrzymuje swoją istotną formę przez wejście w kontakt z wolnością drugiej osoby lub z konkretną wolnością innego rodzaju”²². Wolności te zdezerują się ze sobą, łączą lub rozdzielają. Człowiek jest wolny nie tyle jako indywiduum, lecz jako uczestnik innych wolności oraz w społeczeństwie. Zdaniem Cz.S. Bartnika tę koncepcję wolności charakteryzuje swoisty subiektywizm socjalny oraz ucieczka od natury, ontyczności, osoby.

Kolejny wyróżniony typ to wolność jako struktura miłości. Jej twórcami są: Thomas Pröpper, Walerian Słomka, Franciszek Drączkowski. Według tych myślicieli, pisze, miłość jest jedynie sensowną formą realizacji ludzkiej wolności; filozofia wolności to filozofia miłości. Miłość jest takim wydarzeniem, w którym różne wolności realizują się, krystalizują, łączą, dzielą²³.

Następnym, wyróżnionym przez Cz.S. Bartnika, typem wolności jest teoria *praxis*, tworzona przez Oswalda Bayera oraz Trutza Rendtorffa. Cechą charakterystyczną tego rodzaju wolności jest przedkładanie praktyki wolności (*eleutheropraxis*) nad nauką o wolności (*eleutherologia*). Wolność jest uznawana tutaj za praktyczny warunek poprawnej antropologii i samospełnienia osobowego. Praktyka wolności wyzwala człowieka od egoizmu, depresji, niewolnictwa społecznego, zgubnej żądzy panowania za wszelką cenę. Rezultatem tak rozumianej wolności ma być odrodzenie świata według idei, ma to zaowocować dobrami moralnymi. „Bez *praxis* wolność byłaby bezprzedmiotowa i bezsilna”²⁴. Cz.S. Bartnik twierdzi, że ten typ wolności jest irracjonalizmem prakseologicznym. Koncepcja ta nie odpowiada na najważniejsze pytanie, co to jest wolność, jak się nią posługiwać i jak ją wprowadzać w życie osobowe²⁵.

Ostatnim, wyróżnionym przez Cz.S. Bartnika, rodzajem wolności jest personalizm realistyczny. Twórcami tej koncepcji, pisze, są: Karol Wojtyła,

²¹ Tamże, s. 283.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 284.

²⁵ Tamże.

Johann B. Metz, Tadeusz Styczeń, Jerzy Gałkowski, Zofia J. Zdybicka, Andrzej Szostek MIC, Lucjan Balter, Czesław S. Bartnik. Koncepcja ta zakłada, że osoba jest strukturą bytu obiektywną, rozumną i wolną. „Człowiek nie może być sprowadzony ani do produktu usytuowania, ani do samorealizującego się podmiotu. Również w wolności musi być niejako materia i forma, treść przedmiotowa i forma podmiotowa, istota i istnienie personalne, byt i jego wyraz, powinność obiektywna i jej subiektywizacja”²⁶. Wolność nie jest dowolnością ani przypadkowością. Wolność i determinizm stanowią wzajemnie powiązaną, uzupełniającą się dialektyczną całość. Wolność może pojawić się tylko w osobie, w której istnieją jakieś struktury intelektu, woli, człowieczeństwa, a więc, w której istnieją jakieś zdeterminowane czynniki. Źródłem wolności człowieka jest Bóg, który ograniczył swą wolność na rzecz ludzkiej. „Człowiek też staje się osobą, o ile otwiera się na Boga i na ile zwraca się ku Niemu – ontycznie, egzystencjalnie i prakseologicznie”²⁷. Bóg jest zawsze obecny w ludzkiej samorealizacji, a człowiek jest obecny w Bogu. Bóg jest również Celem pełnej samorealizacji w wolności. Cz.S. Bartnik twierdzi także, że wolność nie tylko „jest”, lecz i „staje się”, jest procesem historycznym. Czynnikiem obiektywizującym wolność jest osoba. Wolność nie czymś dla siebie samej, lecz jest funkcją osoby. Traktowanie wolności jako wartości samoistnej występuje tylko u osobowości niedojrzałych, przekornych i buntowniczych. Wolność – pisze Cz.S. Bartnik – realizuje się tylko w rzeczywistości, w jej głębi, a nie przez ucieczkę od niej, nie w wyobrażeniach.

Cz.S. Bartnik podkreśla, że we współczesnej teorii osoby na czoło wysuwają się trzy obszary problemowe: natura, osoba, wolność, przy czym wolność zajmuje pozycję wiodącą. Nie można jednak, jak to czynią niektórzy, przeciwstawiać wolności osobie oraz naturze. Takie postawienie sprawy oznacza błąd subiektywizmu i błąd wobec prawdy.

Różnorodność modeli wolności

Filozofem, który w analizowanym okresie wielokrotnie powracał do charakterystyki typów wolności, był S. Kowalczyk. Wyróżnione przez S. Kowalczyka w kolejnych pracach typy wolności są odmienne, zwracają uwagę na różne aspekty problemu. W pierwszej propozycji z 1990 roku pisze on o wolności jako wewnętrznej autonomii, aktywności, prawie społecznego życia²⁸. W następnej wypowiedzi, z 1992 roku, wyróżnia w zasadzie dwa rodzaje

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 285.

²⁸ S. Kowalczyk: *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz 1990.

wolności: wolność wyboru oraz wolność wewnętrzną²⁹. W kolejnej pracy, z 1994 roku, wyróżnia trzy, cztery typy wolności³⁰. W początkowej części wypowiedzi zapowiadającej przedmiot rozważań mówi o trzech rodzajach³¹, natomiast faktycznie charakteryzuje cztery rodzaje wolności: zniewoloną, egocentryczną, odpowiedzialną oraz aksjologiczną. W czwartej omawianej wypowiedzi, z 1995 roku, powraca w zasadzie do podziału z 1990 roku i wyróżnia wolność jako swobodę wyboru, jako wewnętrzną autonomię oraz jako prawo do wolności w życiu społecznym³². Trudno powiedzieć, że ujęcia te są sprzeczne, lecz z pewnością występuje w nich odmiennność akcentowania różnych aspektów wolności. Odmiennność ujęcia wiąże się z kontekstem wypowiedzi – prace, w których występują analizowane wypowiedzi o wolności, są poświęcone różnym problemom, lecz mimo wszystko różnorodność typologii wolności świadczy o jej otwartości.

W propozycji z 1990³³ roku S. Kowalczyk wyróżnia cztery rodzaje wolności: wolność jako autodeterminację, jako wewnętrzną autonomię, jako aktywność, jako prawo społecznego życia.

W wolności jako autodeterminacji – pisze – ujawnia się jej ontologiczny, fundamentalny sens. Pozostałe typy wolności są jej rozwinięciem i aktualizacją. Według S. Kowalczyka filozofia klasyczna traktuje wolność jako naturalne wyposażenie człowieka. Właściwość ta opisywana jest zwykle przez pojęcie wolnej woli. Mówi się tutaj o dwóch aspektach wolności – negatywnym i pozytywnym. Aspekt negatywny wolności oznacza brak zewnętrznego czy wewnętrznego przymusu. „Przymus zewnętrzny to przyczyna fizycznie krępująca działanie człowieka, uniemożliwiająca jakikolwiek wybór. Przymus wewnętrzny łączy się na przykład z narkomanią czy chorobą psychiczną, które niszczą wolność człowieka”³⁴. Ta ostatnia nie oznacza indeterminizmu. Przeciwnieństwem wolności jest przymus, a nie konieczność. Wolność pozytywna polega na możliwości wyboru jednej z wielu alternatyw. Jednak ten fakt nie oznacza nieobecności różnego typu uwarunkowań, owe uwarunkowania nie wykluczają autodeterminacji człowieka. Jej potwierdzeniem jest wybór, będący zarazem epifenomenem wolności, lecz nie jej istotą. Przedmiotem wyboru są nie tylko wartości, lecz także pośrednio określony model życia, postępowania. „Jest to więc właśnie autodeterminacja: samookreślenie siebie, samodecydowanie i samokierowanie. Wolność jest umiejscowie-

²⁹ S. Kowalczyk: *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*. Wrocław 1992.

³⁰ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin 1994.

³¹ Tamże, s. 162; „Uwzględnione zostaną trzy wiodące: model ucieczki od wolności w systemach kolektywistyczno-totalitarnych, model egoistycznie ujmowanej wolności w ideologii liberalnej i anarchistycznej oraz model odpowiedzialnej wolności personalizmu”.

³² S. Kowalczyk: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wrocław 1995.

³³ S. Kowalczyk: *Zarys filozofii człowieka...*

³⁴ Tamże, s. 108.

niem siebie w określonym systemie wartości, więzią z określoną społecznością”³⁵.

Wolność w sensie ontologicznym, wolność autodeterminacji pojmowana jako możliwość swobodnej decyzji jest wielokierunkowa i wielopoziomowa. To zdolność akceptacji bądź odrzucenia, możliwość wyboru określonego przedmiotu, wybór określonych sposobów realizacji przyjętych wartości, celów. Tak rozumiana wolność, stwierdza S. Kowalczyk, jest wyłącznym przywilejem człowieka i w konsekwencji – jego obowiązkiem.

Według niego wolność człowieka stanowi doświadczenie wewnętrzne. Podejmując decyzję, jesteśmy świadomi istnienia różnego typu uwarunkowań wewnętrznych i zewnętrznych, a mimo to czujemy się sprawcami określonego czynu. Także po podjęciu decyzji utożsamiamy się z nim, przeżywając satysfakcję lub odczuwając wyrzuty sumienia³⁶. Człowiek może być wolny tylko dlatego, że jest istotą rozumną. Dzięki temu człowiek może rozpoznać naturę rzeczy, wartości. Może ocenić ich przydatność w zakresie podejmowanych zadań. Intelpekt umożliwia świadomy wybór celów i środków. Jednak nawet najlepsza analiza to jeszcze nie wybór, do tego konieczny jest współudział woli.

Przeciwko pojmowaniu wolności jako samozależności oponuje T. Styczeń³⁷, stwierdzając, że wizja osoby ludzkiej jako czystej samozależności jest pełna paradoksów. Samozależność oznaczałaby taką wizję ludzkiej osoby, której jedyną cechą konstytutywną byłaby wolność. Natomiast T. Styczeń problem wolności analizuje w kontekście potrzeb etyki. Co – pyta – konstytuuje osobę ludzką? Czy tylko wolność, czy też jeszcze coś innego? „W tym drugim przypadku byłaby to taka treść, to znaczy tak integralnie pojęta natura ludzka, iż wolność – nie przestając być zadaniem dla siebie samej – może zadanie owo podjąć i wypełnić jedynie wówczas, gdy stawia siebie samą bez reszty do dyspozycji całej prawdy o tym, co konstytuuje osobę ludzką jako taką”³⁸. Trzeba pytać, jaka wolność wyzwala ludzką osobę, a jaka niszczy; czy jest to wolność, która poddaje się prawdzie swej natury, czy taka, która „poddaje sobie prawdę swojej natury?” Pytanie to jest centralnym problemem etycznym i antropologicznym, ponieważ wiąże się z odpowiedzią na pytanie: kim jest człowiek. T. Styczeń rozumie człowieka jako wolność związaną z prawdą. Jest to rodzaj samorządności poprzez rządzenie się prawdą,

³⁵ Tamże, s. 109.

³⁶ Tamże, s. 110.

³⁷ T. Styczeń: *Osoba ludzka: wolność przeciw naturze? Wprowadzenie do sympozjum „Ethos”* 1991, nr 3–4 (15–16) s. 15–24 (umieszczenie tutaj wypowiedzi T. Stycznia nie oznacza, że jest ona polemiką z koncepcją zaprezentowaną przez S. Kowalczyka; świadczy tylko o tym, że T. Styczeń przedstawia konsekwencje jednego z typów wolności opisywanego przez S. Kowalczyka).

³⁸ Tamże, s. 18.

w tym „prawdą o sobie, która ode mnie nie zależy”. Pojmowanie wolności jako czystej samozależności wiąże się z obecnością różnych form samozniewolenia. Najbardziej niebezpieczną formą samozniewolenia jest to, które wypływa z samozakłamania. Przybiera ono różne formy, „nie tylko postać świadomego wyboru nieprawdy, lecz także postać bodaj tragiczną z możliwych: świadomego wyboru takiego określenia własnej wolności, iż to ona będzie ostateczną instancją i mocą ustanowienia prawdy o człowieku dla człowieka [...]”³⁹.

Kolejnym typem wolności charakteryzowanym przez S. Kowalczyka jest wolność jako wewnętrzna autonomia. Ten typ wolności, pisze, można odnotować w twórczości świętych: Pawła, Augustyna, Tomasza z Akwinu, a także Jakuba Maritaina oraz w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Brak przymusu, możliwość wyboru jest tylko jednym z aspektów wolności, jest jej negatywnym ujęciem. Takie podejście nie wyczerpuje bogactwa wolności. Występuje jeszcze jej pozytywny aspekt – wewnętrzna autonomia polegająca na wewnętrznej dojrzałości moralnej jednostki. „Człowiek prawdziwie wolny jest zintegrowaną osobowością, jest kimś, kto nabył sztukę samoposiadania i samopanowania”⁴⁰. Jest to sytuacja, w której wolna wola coraz bardziej staje się dobrą wolą. Polemizuje, jak twierdzi, z liberalną koncepcją wolności nie uwzględniającej tego wewnętrznego aspektu wolności. Wolność liberalna, stwierdza S. Kowalczyk, słusznie zwraca uwagę na zewnętrzny walor wolności, konieczność jej obecności w życiu społecznym, lecz nie jest to jedyna odmiana wolności. Istnieje jeszcze wolność wewnętrzna – wolność polegająca na otwarciu się osoby na fundamentalne wartości: prawdy, dobra, braterstwa, solidarności, miłości, nadziei. „Wolność egocentryczna i bezprzedmiotowa, nie skierowana na realizację obiektywnych wartości, jest absurdalna”⁴¹. Normy zapisane w naturze człowieka nie naruszają wolności człowieka pod warunkiem, że chodzi o wolność odpowiedzialną, afirmującą te wartości.

Dalszym typem wyróżnianym przez S. Kowalczyka jest wolność jako aktywność. „Jest to egzystencjalno-pragmatyczne rozumienie wolności”⁴². Wolność ujmuje się tutaj jako aktywność i samorealizację. Wyróżnia dwie wersje tego ujęcia wolności: panteistyczne i personalistyczne. Ujęcie panteistyczne zakłada wolność człowieka, lecz kwestionuje istnienie substancjalnej jaźni. Przykład takiego podejścia zauważa w filozofii Hegla. „Podstawowym jej błędem jest depersonalizacja i dezindywidualizacja człowieka, zredukowanego do momentu autokreacji bóstwa czy ciągu aktów”⁴³. Ujęcie to nie pozwala

³⁹ Tamże, s. 21.

⁴⁰ S. Kowalczyk: *Zarys filozofii człowieka...*, s. 118.

⁴¹ Tamże, s. 119.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

wyrazić specyfiki ludzkiej osoby, pozbawia ją substancjalnego podłoża; tymczasem wolność musi posiadać ontologiczne podstawy. Wolność, zauważa S. Kowalczyk, jest aktywnością człowieka – osoby.

Ostatnim typem wyróżnianym przez S. Kowalczyka jest wolność jako prawo społecznego życia. Wyróżnia tutaj trzy koncepcje wolności: liberalno-indywidualistyczną, kolektywistyczno-marksistowską, personalno-chrześcijańską. Koncepcja liberalno-indywidualistyczna koncentruje się na prawie do wolności w życiu społecznym, kolektywistyczno-marksistowska zwraca uwagę na konieczność instytucjonalnego ograniczenia wolności, w efekcie dochodzi do głoszenia teorii dyktatury. Chrześcijańska koncepcja wolności odrzuca zarówno teorię liberalną, jak i marksistowską, ponieważ wolność ujmuje łącznie z powinnościami życia społecznego. Wolność jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania społeczności, dlatego władza państwowa nie powinna naruszać niezbywalnych praw człowieka⁴⁴. Jednak wolność jest wolnością osoby w społeczeństwie, wolnością na podstawie wspólnego dobra. Jednocześnie społeczność nie jest organizmem, lecz wspólnotą osób, wymaga akceptacji szeroko rozumianego pluralizmu, wolności sumienia i przekonań. Wolność ma ambiwalentny charakter – jest bytowym bogactwem osoby ludzkiej, a zarazem jej ryzykiem. „W zasięgu możliwości człowieka znajduje się zarówno dobro, jak i zło, miłość i nienawiść, braterstwo i walka. Autentyczna wolność winna mieć charakter personalny i dialogowy, to znaczy wolność indywidualnego człowieka ma być powiązana z dobrem wspólnym społeczności”⁴⁵. Nie ma wolności, pisze S. Kowalczyk, poza wyższymi wartościami – poznawczymi, moralnymi, artystycznymi, religijnymi. „Dlatego właściwym horyzontem wolności jest miłość człowieka, a dla wierzącego – także miłość Boga”⁴⁶. Życie bez wartości osobowych, poza kontekstem świata osób, grozi przestoczeniem się wolności w samozagładę fizyczną lub duchową.

W pracy z 1992 roku S. Kowalczyk wyróżnia w zasadzie dwa typy wolności: wolność wyboru oraz wolność wewnętrzną⁴⁷.

Świat człowieka, powiada, jest światem wolności. Człowiek nie jest ani robotem, ani zwierzęciem determinowanym przez impulsy. Podlega wprawdzie prawom przyrody i regułom życia społecznego, lecz jednocześnie jest zdolny do samoopanowania i samokierowania. W jego opinii chrześcijaństwo zawsze uznawało wolność człowieka, choć jej także nie absolutyzowało. Idea wolności, kontynuuje, wiele razy była analizowana. Niektórzy ją absolutyzują, inni podważają. Błędem czasów współczesnych jest brak rozróżnienia dwu typów wolności, wolności wyboru i wolności wewnętrznej autonomii. Indy-

⁴⁴ Tamże, s. 123.

⁴⁵ Tamże, s. 125.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ S. Kowalczyk: *Kim jest człowiek? Elementy antropologii...*

widualizm absolutyzuje wolność wyboru, pomijając lub pomniejszając problem wewnętrznej autonomii. Innym błędem jest kwestionowanie wolności woli „jako bytowej władzy człowieka, co stawia pod znakiem zapytania odpowiedzialność w życiu społecznym”⁴⁸.

Podstawą wolności, pisze, jest wolność wyboru, choć wolności nie można doń sprowadzić. Wolność woli jest nieodłącznym atrybutem ludzkiej osoby ukierunkowanej na dobro. Obecność licznych uwarunkowań biologicznych, materialnych, społecznych nie pozbawia ludzi szansy wyboru jednej z istniejących możliwości. Wola ukierunkowana jest na dobro, lecz to nie znosi możliwości oraz potrzeby wyboru, wybór taki stanowi rezultat wolnej woli. Wolność człowieka nie oznacza zawieszenia funkcjonowania praw przyrody, tylko zewnętrzny i wewnętrzny przymus przekreśla wolność. Człowiek, włączony w świat, odczuwa granice swej wolności. Wolność jest relatywna, lecz realna. „Korzeniem wolności jest rozumność, dzięki której osoba ludzka może się samookreślić w konkretnej sytuacji”⁴⁹. Jednak wolności woli nie można sprowadzić do aktu poznania intelektualnego. Filozofia chrześcijańska, stwierdza S. Kowalczyk, nie aprobeuje skrajnego intelektualizmu, który zaciera granice między aktami refleksji i decyzji. Analiza umysłowa nie jest jeszcze faktycznym wyborem. To wola podejmuje decyzję, wykorzystując analizy umysłu.

Wolność wewnętrzna jest czymś innym, mówi S. Kowalczyk, od wolności woli. Wolność wewnętrzna wiąże się z moralną dojrzałością człowieka. „Wolność woli posiada człowiek po to, aby wyrobił w sobie wolność wewnętrznej autonomii. Taka wolność nie jest egoizmem czy anarchią, lecz zakorzenieniem w dobru. Człowiek prawdziwie wolny to zintegrowana osobowość; to ktoś, kto nabył sztukę samokierowania sobą”⁵⁰. Błędem liberalistycznego indywidualizmu jest to, że akcentuje potrzebę wolności zewnętrznej, pomijając potrzebę wypracowania wolności wewnętrznej. Autentyczna wolność „dzieci Bożych” jest wyzwoleniem od zła moralnego. „Zabezpieczeniem wolności jest dobro, jej zagrożeniem – zło”⁵¹. Autentyczna wolność nie jest egocentryczna, nie jest wolnością dla niej samej. Jest związana z realizacją wartości, poczuciem odpowiedzialności za siebie i innych.

W pracy z 1994 roku S. Kowalczyk⁵² wyróżnia cztery rodzaje wolności: wolność zniewoloną, egocentryczną, odpowiedzialną, aksjologiczną. Podkreślając znaczenie wolności („wolność należy do istoty ludzkiego bytu”), zauważa, że kategoria wolności ma interdyscyplinarny charakter, ponieważ interesuje

⁴⁸ Tamże, s. 69.

⁴⁹ Tamże, s. 71.

⁵⁰ Tamże, s. 72.

⁵¹ Tamże, s. 73.

⁵² S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*

wiele dyscyplin naukowych: humanistykę, filozofię, etykę, socjologię, psychologię. Stwierdza także, że tak jak istnieje wiele modeli człowieka, tak też istnieje wiele modeli wolności.

W wolności zniewolonej wyróżnia płaszczyzny: faktograficzną oraz doktrynalną. W wypadku płaszczyzny faktograficznej chodzi o nabyte lub dziedziczone dewiacje psychiczne, takie jak: zaawansowany alkoholizm, narkomanię, zwyrodnienia moralne. Jednak, stwierdza, płaszczyzna ta interesuje psychologa, psychiatrę, socjologa. Przedmiot uwagi filozofa czy myśliciela społecznego zaś stanowi płaszczyzna doktrynalna. W niej z kolei wyróżnia koncepcje determinizmu, kolektywizmu i totalizmu. Koncepcje te pośrednio lub bezpośrednio zakładają ograniczenia wolności bądź nawet jej negację.

W koncepcji determinizmu wyodrębnia nurt teologiczny oraz filozoficzny. Determinizm teologiczny występuje w islamskim fatalizmie, a jego elementy obecne są także w koncepcjach Marcina Lutra, Jana Kalwina, Corneliusa Jansena. W ich przekonaniu grzech pierworodny w istotny sposób doprowadził do osłabienia wolności. Wśród zwolenników determinizmu filozoficznego wymienia Benedykta Spinozę, Georga W. Hegla, Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, Karola Darwina, Friedricha Nietzschego, Sigmunda Freuda. Do nurtu kolektywistycznego zalicza koncepcję Hegla, o której pisze, że obok determinizmu zawiera również afirmację socjocentryzmu. „Kolektyw uznany został za wyższy etap autokreacji bóstwa, dlatego jednostka powinna całkowicie podporządkować się państwu”⁵³. U Hegla wolność ma także dialektyczny charakter. Elementem wolności jest rozdzielenie, negacja, walka. Jest to konieczna faza negatywnej wolności, która doprowadzi do konstruktywnego rozwiązania. Za twórcę skrajnego kolektywizmu S. Kowalczyk uznaje Marksa. W koncepcji Marksa jednostka jest całkowicie uzależniona od klasowo rozumianej społeczności. Inną wersję kolektywizmu stanowi narodowy socjalizm. W tym wypadku naród i rasa są czynnikiem, któremu jednostka powinna się bezwzględnie podporządkować.

Wspólnym elementem determinizmu, kolektywizmu i totalizmu, pisze, jest negowanie wolności osoby ludzkiej. Determinizm teologiczny „grzeszy ekstremalizmem, gdyż w imię wszechmocy łaski Bożej podważa wolność człowieka. W takiej interpretacji człowiek byłby zmuszony do realizacji dobra lub zła”⁵⁴. Z kolei filozoficzny determinizm lęka się wolności człowieka, ponieważ sądzi, że rodzi społeczny nieporządek. Błędem filozoficznego determinizmu jest także przejawianie roli determinant. Tymczasem⁵⁵ faktycznie ludzki umysł dostrzega wiele możliwych dróg działania, postaw, z których wola wybiera

⁵³ Tamże, s. 163.

⁵⁴ Tamże, s. 164.

⁵⁵ Tu S. Kowalczyk powtarza argumenty używane w innych wcześniejszych pracach, występują one także w kolejnych pracach.

jedną, uznaną za najbardziej odpowiednią. Ideę wolności potwierdza również doświadczenie wewnętrzne (sumienie) i społeczne. Determinizm podważa także możliwość istnienia norm moralnych, odpowiedzialności, wychowania i samowychowania. „Skoro społeczność wysuwa przed jej członkami nakazy (»powinien«) lub zakazy (»nie powinien«), to tym samym zakłada możliwość (»może«) wolnego działania”⁵⁶.

Kolektywizm S. Kowalczyk nazywa deformacją idei wolności, uznaje za teorię organicystyczną. Koncepcja ta zakłada, że społeczność przetwarza biologiczne egzemplarze *homo sapiens* w osobniki ludzkie. Człowieka uznaje się za ekspresję społecznych relacji, a społeczność za pierwotną i najwyższą wartość, dlatego przyjmuje się, że można w sposób arbitralny ograniczać ludzką wolność. Kolektywizm – mówi S. Kowalczyk – jest kontrowersyjny zarówno w założeniach, jak i wnioskach. Wątpliwe jest przekonanie, że to dopiero społeczeństwo kształtuje człowieka jako istotę świadomą i wolną. „W takiej antropologii człowiek staje się człowiekiem dopiero dzięki społeczeństwu, które – w konsekwencji tego – w sposób arbitralny decyduje o losie człowieka”⁵⁷. Totalitaryzmy (klasowe, rasowe) są konsekwencją kolektywizmu, eksperymentują na człowieku, niszczą naturalne ludzkie społeczności, są agresywne wobec ludzi kultury i nauki, neutralizują, a nawet niszczą wspólnoty religijne; dążą także do zniszczenia świadomości rodzinnej, narodowej, historycznej. Ustroje totalitarne istnieją dzięki przemocy, afirmacji terroru indywidualnego i państwowego. Konsekwencją tego są: obozy koncentracyjne, łagry, rozbudowany system policyjny, indoktrynacja. Systemy te zniewalają człowieka, choć nieraz wykorzystują wolnościową frazeologię, lecz proponują wolność zniewoloną.

Drugim modelem, leżącym na przeciwległym krańcu wolności zniewolonej, jest liberalno-indywidualistyczna koncepcja wolności, nazywa ją wolnością egocentryczną⁵⁸. Powstała w opozycji do przymusu społecznego. Rzecznikami tej koncepcji wolności są: J.J. Rousseau, F. Nietzsche, J.P. Sartre, anarchizm, nihilizm⁵⁹. S. Kowalczyk pisze, że liberalna koncepcja słusznie podkreśla, że wolność jest niezbywalnym prawem każdego człowieka. Jednak liberalizm głosi maksymalistyczną koncepcję wolności, kwestionuje jej ograniczenia, dostrzega tylko negatywne ich skutki, lecz nie zauważa, że wolność może być nadużywana. Wysuwając dalsze zarzuty przeciwko liberalnej koncepcji wolności, S. Kowalczyk stwierdza, że sympatyzuje ona z teorią indeterminizmu, co jest sprzeczne z realiami społecznymi, a przede wszystkim jest sprzeczne „z przygodnym statusem bytu ludzkiego”⁶⁰. Człowiek nie jest też Absolutem

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 165.

⁵⁸ Więcej o stosunku S. Kowalczyka do liberalizmu piszę w rozdz. V.

⁵⁹ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 165 i nast.

⁶⁰ Tamże, 167.

i nie ma absolutnej wolności, jego wolność jest ograniczona. Istnieje autonomia człowieka, lecz może to być autonomia pozorna bądź prawdziwa. Autonomię pozorną głosi nurt ateistycznego naturalizmu (Nietzsche, Marks, Sartre). Wyzwolenie od transcendentального Boga oznacza faktycznie „popadnięcie w niewolę bogów immanencji: przemocy i terroryzmu, przyjemności pieniądza, kolektywu klasowego, rasy, narkomanii itp.”⁶¹ Taka absolutyzacja wolności prowadzi do zniewolenia. Inną wadę liberalnej koncepcji wolności stanowi jej negatywistyczno-formalne rozumienie. Wynika to z oderwania od sfery wartości personalnych. Autentyczna wolność – stwierdza – może realizować się tylko w obszarze wartości: prawdy, dobra, piękna, miłości, braterstwa. Wartości moralne nie są zagrożeniem wolności, lecz jej podstawą. Nie można odrywać dwóch sposobów rozumienia wolności: „wolności od” oraz „wolności do”. Elementem liberalnej koncepcji wolności – pisze S. Kowalczyk – jest relatywizm polegający na arbitralnym ustalaniu granic prawdy i fałszu, dobra i zła, tymczasem wolność nie może być pojmowana jak samowola⁶². Dalszym brakiem liberalnej koncepcji wolności jest, według niego, jej społeczny charakter. „Wolność jest kluczowym prawem człowieka, lecz maksymalizacja wolności indywidualnej prowadzi do dezintegracji życia społecznego. Liberalizm pomniejsza czy wręcz pomija ideę dobra wspólnego⁶³, które nie może być interpretowane jako suma interesów jednostkowych ludzi. Podstawą życia społecznego jest nie tylko wolność, ale także równość i sprawiedliwość społeczna; ostatnie dwie wartości wymagają niejednokrotnie ograniczeń pierwszej z nich”⁶⁴.

Na zakończenie prezentacji liberalnej koncepcji wolności S. Kowalczyk stwierdza, że nie jest ona do pogodzenia z chrześcijańską koncepcją wolności, choć przyznaje, że podejmowane są próby „chryścianizacji” liberalizmu. Od-

⁶¹ Tamże.

⁶² A. Szahaj (*Jednostka czy wspólnota? Spór liberalów z komunitaristami a sprawa polska*. Warszawa 2000, s. 257 i nast.) odrzuca zarzut utożsamiania liberalizmu z pochwałą samowoli, pisze, że w tradycji liberalnej nikt nigdy nie łączył wolności z samowolą, ponieważ liberalizm wyraźnie opowiada się za rządami prawa wykluczającymi postawy anarchistyczne; twierdzi także, że tradycja anarchistyczna nie zasługuje na jednoznaczną negatywną ocenę; pisze wreszcie, że istniejące państwa liberalne są uporządkowane, a jednostki zdyscyplinowane. W innym miejscu kwestionuje przekonanie jakoby społeczeństwa liberalne charakteryzował brak wartości, przeciwnie – istnieją i są konieczne cnoty obywatelskie. Rozpad porozumienia wobec podstawowych wartości jest sytuacją wyjątkową.

⁶³ Według A. Szahaja (*Jednostka czy wspólnota...*, s. 259 i nast.) nie ma sprzeczności pomiędzy liberalizmem a dobrem wspólnym. „Problem jedynie w tym, w jaki sposób owo dobro definiujemy i kto będzie miał prawo określać, czym ono jest, albowiem dobro to nie jest wcale czymś samo-przez-się-zrozumiałym”. Takie ujęcie problemu jest jednoznaczną odpowiedzią także w sprawie ewentualnej aspołeczności liberalizmu. Z kolei P. Śpiewak (*W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998, s. 22) twierdzi, że po *Vaticanum II* to właśnie w myśli katolickiej koncepcja dobra wspólnego zesłała na plan dalszy.

⁶⁴ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 168.

wołuje się tutaj do twórczości M. Novaka⁶⁵. Píše dalej, że mimo to, dawniej i dziś, Kościół krytycznie wypowiada się o indywidualistycznym liberalizmie. Odwołuje się także do wypowiedzi papieży w tej kwestii. Mówi o encyklikach: *Libertas* Leona XIII, *Octogesima adveniens* Pawła VI oraz *Centesimus annus* Jana Pawła II. Według Leona XIII chrześcijańska koncepcja wolności jest inna od liberalnej, ponieważ koncepcja liberalna wiąże się religijnym indyferentyzmem i aksjologicznym relatywizmem. Zdaniem Pawła VI liberalizm przyjmuje błędną koncepcję autonomii jednostki. Natomiast zdaniem Jana Pawła II klęska socjalizmu realnego nie oznacza, że kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej. Kapitalistyczny liberalizm błędnie ogranicza człowieczeństwo do wymiaru ekonomicznego, zapominając o wymiarze duchowym. „Wolność to nie tylko wolna konkurencja w życiu ekonomicznym, ale także integralny rozwój osoby ludzkiej”⁶⁶.

Trzeci wyróżniony tutaj model wolności, wolności autentycznej, stanowi wolność odpowiedzialna. Autentyczne rozumienie wolności, mówi S. Kowalczyk, jest wolnością odpowiedzialną, uznaje ono integralny związek wolności z ludzką osobą. W przeciwieństwie do świata rzeczy i zwierząt człowiek to podmiot, osoba transcendująca świat rzeczy. „Człowiek nie jest zdeterminowanym bez reszty elementem przyrody, zaprogramowanym przez biologię robotem czy produktem życia społecznego”⁶⁷. Człowieka stać na autodeterminację, autorealizację. Okoliczności zewnętrzne – przyroda, społeczeństwo, choć ograniczają i kanalizują zakres wyborów, to jednak ich nie wykluczają. Ludzie mają wprawdzie ograniczony wybór, lecz jest on realny. Wolność odpowiedzialna, oprócz tego, że jest to wolność osoby ludzkiej, powinna spełniać wiele dalszych warunków. Każdy wybór człowieka powinien być świadomy. Wolność nie może oznaczać działania chaotycznego, nieukierunkowanego. Powinna być zintegrowana „ze strukturą i bytowym powołaniem człowieka”. Przy czym intelektualne rozpoznanie sytuacji jest konieczne, lecz niewystarczające, ponieważ akt wyboru jest jakościowo nowy i odrębny. Jak píše S. Kowalczyk: „Wolność to misterium osoby ludzkiej”⁶⁸. Autentyczna wolność, wolność odpowiedzialna wymaga ukierunkowania na wartości, zakorzenienia w wartościach, za najważniejszą uznaje prawdę. Wolność bez prawdy jest wolnością fałszywą. Trzeba bowiem pamiętać, że wolność to także zobowiązanie wobec społecznej wspólnoty. Podkreśla w tym miejscu, że błąd liberalizmu to brak powiązania między wolnością a dobrem, a czasem nawet sugerowanie ich opozycyjności. „Wolność jest cenną wartością, ale nie jedyną.

⁶⁵ Tamże, s. 169, w przypisie odwołuje się do: M. Novak: *The Spirit of Democratic Capitalism*. New York 1982.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 169.

⁶⁸ Tamże, s. 170.

Jej rola jest służebna wobec osoby ludzkiej. Skoro zaś związek człowieka ze społecznością jest naturalny i nieodzowny, to wolność musi uwzględniać wymogi społecznego dobra wspólnego. [...] Odpowiedzialna wolność jest rezultatem samoopanowania i samopodporządkowania się postulatом życia społecznego”⁶⁹. Wolność stanowi fundamentalną kategorię antropologiczną i z tego powodu wymaga ochrony w życiu społecznym, jednak wolność oznacza nie tylko prawo. Traktowanie wolności jedynie jako prawa do wolności jest jej zubożeniem, charakterystycznym dla skrajnego indywidualizmu. Nie można traktować opozycyjnie wolności i prawa państwowego, moralnego, kościelnego. Wolność odpowiedzialna dostrzega, że ludzka osoba jest „bytem z zasadami”. „Człowiek, obok praw przyrody, odkrywa w sobie etyczne normy trwale związane ze swą rozumną i wolną naturą. Dlatego prawo do wolności jednego człowieka łączy się organicznie z nakazem respektowania wolności innych ludzi. Granicą prawa do wolności jest drugi człowiek: jego godność i niezbywalne wartości”⁷⁰. Istnienie struktur społecznych, politycznych, państwowych, konieczność respektowania wybranych autorytetów nie niszczy wolności, a przynajmniej nie powinno jej niszczyć. Warunkiem takiej wolności jest istnienie podmiotowości obywateli, ich współdecydowanie w sprawach państwa i społeczeństwa. Wolność polityczna zakłada możliwość istnienia opozycji, pluralizmu politycznego, ekonomicznego, kulturalnego, pedagogicznego. Utrzymanie równowagi między wolnością polityczną a instytucjami prawno-politycznymi – pisze S. Kowalczyk – jest trudne, lecz możliwe. Zachwianie równowagi grozi z jednej strony anarchizacją życia politycznego, a z drugiej – rządami autorytarno-dyktatorskimi. Wolność polityczna nie jest aktem jednorazowym, lecz procesem historycznym. Nie było jej w państwach antycznego Wschodu, pojawiła się w starożytnych państwach greckich i republice rzymskiej. Współcześnie, powiada, proces tworzenia się wolności politycznej ma zróżnicowany charakter – systemy totalitarne go zahamowały, lecz obecnie ulega ponownie rozwojowi i jednocześnie przekształcaniu. „Integracja państw współczesnego świata wymaga ponownego przemyślenia relacji pomiędzy wolnością indywidualną a autorytetem instytucji państwowych”⁷¹.

Następnym, wyróżnionym tutaj przez S. Kowalczyka typem jest wolność aksjologiczna. Według niego jest to wolność tworzenia wartości. W ramach tego typu wolności mówi o kilku jej rodzajach. Wolność sfery ekonomicznej obejmuje dwa problemy: wolność pracy i wolność działalności gospodarczej. Zwraca uwagę na to, że dawniej wolność pracy była powszechnie naruszana przez instytucję niewolnictwa, system feudalny, a współcześnie przez ustroje

⁶⁹ Tamże, s. 171.

⁷⁰ Tamże, s. 171–172.

⁷¹ Tamże, s. 173.

dyktatorsko-totalitarne. Ograniczenia wolności pracy istniały w państwach o ustrojach inspirowanych przez marksizm, lecz także w państwach o ustrojach liberalno-kapitalistycznych, gdzie nie uznaje się prawa do pracy. „Praca jest powołaniem i obowiązkiem człowieka, ale winna to być praca respektująca godność osoby ludzkiej i umożliwiająca jej rozwój”⁷². Natomiast wolność ekonomiczna zakłada wolność działalności gospodarczej regulowanej prawem. Twierdzi dalej, że warunkiem obecności tego typu wolności jest respektowanie prawa do własności prywatnej istniejącej obok własności państwowej i spółdzielczej. Dalszym elementem składowym wolności aksjologicznej jest wolność myśli i nauki. W wolności nauki wyróżnia wolność nauki w życiu społecznym oraz wolność w nauce. Warunkiem wolności nauki jest brak przymusu ze strony państwa. Jednocześnie sens nauki sprowadza się do odkrywania prawdy o świecie i człowieku. Nauka nie powinna być służebna wobec ideologii i polityki. Warunkiem wolności w nauce jest pluralizm dyscyplin naukowych oraz duch tolerancji. Jednak pluralizm nie oznacza relatywizacji prawdy, „jest natomiast poszukiwaniem pełnej wielowymiarowej prawdy”⁷³. O ile S. Kowalczyk podkreśla potrzebę istnienia wolności nauki w życiu społecznym, o tyle gdy mówi o wolności w nauce, to zwraca uwagę na problem jej granic. Dzieje się tak dlatego, ponieważ nauka podejmuje nieraz badania, które zagrażają człowiekowi. Dotyczy to badań nad bronią nuklearną, biologiczną, chemiczną, manipulacją genetyczną, eksperymentów przeprowadzanych na ludzkich embrionach. Wysuwa z tego wniosek, że nauka nie może ignorować norm etycznych, ponieważ prowadzi to do biologicznego lub psychicznego niszczenia człowieka. Wolność aksjologiczna wymaga także wolności społecznych środków masowego przekazu. S. Kowalczyk zauważa tu dwa rodzaje niebezpieczeństw. Z jednej strony jest to całkowita kontrola, prowadzona w imię jakiejś ideologii i polityki, realizowana przez państwa totalitarne, z drugiej strony, w państwach liberalno-kapitalistycznych, to pomijanie etycznych aspektów funkcjonowania środków społecznego przekazu. Prowadzi to do upowszechniania moralnego cynizmu, okrucieństwa, pornografii, postaw antyspołecznych. Powołując się na dekret *O społecznych środkach przekazywania informacji* (jeden z dokumentów *Vaticanum II*), twierdzi, że mass media powinny upowszechniać wartości moralne, kulturalne i religijne. Ostatnim elementem wolności aksjologicznej jest wolność przekonań, sumienia i religii. Stwierdza, że chrześcijaństwo zawsze apelowało o ukształtowanie postawy wewnętrznej wolności, której ostatecznym źródłem jest Bóg⁷⁴. Wolności tej grozi nadużycie ze strony ustrojów totalitarnych, które w imię wolności sumienia propagowały ateizm i walczyły z religią. Z drugiej

⁷² Tamże, s. 173.

⁷³ Tamże, s. 174.

⁷⁴ Tamże, s. 175.

strony istnieje możliwość instrumentalizacji religii, nadużywania wolności. Kwestia wolności religijnej wiąże się także z problemem tolerancji. Idea tolerancji – pisze S. Kowalczyk – jest słuszna, lecz wymaga uściślenia, wyróżnienia dwóch jej rodzajów: tolerancji dogmatycznej i pragmatyczno-społecznej. Chrześcijaństwo aprobuje tolerancję pragmatyczno-społeczną, lecz kwestionuje maksymalistyczne ujęcie tolerancji dogmatycznej, ponieważ grozi to aprobatą relatywizmu. „Fałsz jako taki nie ma praw żadnych, lecz prawo do wolności posiada błędzący człowiek”⁷⁵.

W wypowiedzi z 1995 roku⁷⁶ S. Kowalczyk, nawiązując – jak stwierdza – do istniejących rozróżnień, przedstawia „trzy istotne znaczenia pojęcia wolności”. Mówi o wolności jako: swobodzie wyboru – jest to aspekt ontologiczny, wewnętrznej autonomii – aspekt psychologiczno-etyczny, prawie do wolności w życiu społecznym – aspekt socjologiczno-polityczny. „Wolność pojmowana w sensie ontologicznym jest częstką ludzkiej natury, uzdolnionej do rozumnego, wolnego wyboru. Wolność ujmowana w znaczeniu psychologiczno-etycznym jest powołaniem – ideałem człowieka. Wreszcie wolnością rozumianą w sensie socjologiczno-politycznym jest prawo człowieka do wolności myśli, sumienia i religii. Działania, wypowiedzania się”⁷⁷.

Wolność wyboru, to znaczy aspekt ontologiczny wolności, oznacza – zdaniem S. Kowalczyka – podjęcie następujących problemów. Człowiek jest podmiotem, to znaczy ma nie tylko ciało, lecz także ma świadomość, wolę, potrafi przekształcać świat. Wolność należy do natury człowieka, nie będącego biernym odbiorcą wrażeń. Wolna wola oraz refleksyjne poznanie są podstawowymi władzami człowieka. O istnieniu wolności informuje nas nasze wewnętrzne doświadczenie oraz istnienie powinności moralnych.

Obecność wolności, pisze S. Kowalczyk, wskazuje na „podmiotowo-osobowy profil natury ludzkiej”. Świat rzeczy całkowicie wyjaśnia – według niego – spłot zewnętrznych uwarunkowań, natomiast w wypadku człowieka jest inaczej. Człowiek podlega różnym czynnikom, oddziaływaniom, lecz nie jest tylko biernym odbiorcą i obserwatorem. „Człowiek jest ontycznie uzdolniony do aktywnego przekształcania świata i siebie: poznaje naturę rzeczy, podejmuje decyzje, kieruje światem”⁷⁸. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w ludzkiej naturze pojawiły się dwa istotne czynniki – myśl i wola. Dzięki temu człowiek stał się obrazem Boga. W wypadku człowieka wolność stanowi własność osoby, oznacza posiadanie autonomii wobec otaczającej przyrody. „Chrześcijaństwo stwierdzając transcendencję ducha wobec materii, zawsze uznawało ontologiczną i aksjologiczną wolność człowieka”⁷⁹. S. Kowalczyk powołuje się

⁷⁵ Tamże, s. 176.

⁷⁶ S. Kowalczyk: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wrocław 1995.

⁷⁷ Tamże, s. 77.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

tu na *Nowy Testament*, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, do tego ostatniego odwołuje się też w dalszej prezentacji problemu.

Kolejnym, wyróżnionym tutaj, ujęciem jest wolność jako wewnętrzna autonomia. Wolność – stwierdza S. Kowalczyk – ma nie tylko wymiar ontologiczny, jest nie tylko naturą człowieka, lecz jest także jego powołaniem⁸⁰. Jest to wolność etyczna, coś więcej niż brak przymusu, zdeterminowania. To byłaby tylko wolność negatywna. Jest ona ważnym elementem wolności, lecz tylko elementem. „Wolność ujmowana w aspekcie pozytywnym jest trwałą autonomią, realizacją własnego »ja«, zintegrowaną osobowością”⁸¹. Ten rodzaj wolności – pisze – znany był chrześcijaństwu od samego początku. Powołuje się tu na św. Pawła, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu, J. Maritaina. Według św. Pawła – pisze S. Kowalczyk – chrześcijanin traci wolność przez grzech, natomiast zyskuje ją przez przezwyciężenie złych skłonności. W ten sposób zbliża się do Boga. W koncepcji św. Augustyna ten rodzaj wolności rozumiany jest jako uniezależnienie się od zła moralnego. W filozofii św. Tomasza z Akwinu – pisze – występują dwa sposoby rozumienia wolności, pierwszy to wolność od przymusu, drugi zaś – od winy i nędzy moralnej. Ten drugi typ wolności polega na zdobywaniu wewnętrznej autonomii związanej z duchowym rozwojem człowieka⁸². Podobnie twierdził J. Maritain. Później, zauważa S. Kowalczyk, pojęcie wolności jako autonomii i mocy było deprecjonowane oraz zapominane. Podkreślano negatywny aspekt wolności jako braku przymusu. Dziś znów coraz większą wagę zwraca się, stwierdza on, na pozytywną stronę wolności, „ujmowanej jako autonomia człowieka. Tak rozumiana wolność oznacza umysłową i etyczną dojrzałość człowieka”⁸³. Negatywny i pozytywny aspekt wolności łączy, zdaniem S. Kowalczyka, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Dokument ten rozumie wolność koniunktywnie, jako brak zewnętrznego przymusu oraz duchową niezależność wobec złych skłonności. Jest to połączenie wolności ontologicznej i aksjologicznej. Wychoząc z tej płaszczyzny, S. Kowalczyk wyraża swój sprzeciw wobec liberalizmu.

Jednak, stwierdza on, obok krytycyzmu w filozofii nowożytnej i współczesnej można także znaleźć motywy bliskie chrześcijańskiej koncepcji wolności. Odwołuje się tutaj do filozofii Henriego Bergsona i Emmanuela Lévinasa. Koncepcja wolności Bergsona jest bliska chrześcijańskiej, ponieważ rozumie ją jako samoposiadanie, współtworzenie własnej osobowości w duchu odpowiedzialności za własne życie⁸⁴. W wypadku koncepcji Lévinasa szczególną uwagę zwraca na jego tezę, że odpowiedzialność kształtuje wolność. Stwierdza jednocześnie, że choć koncepcję Lévinasa trudno zaakceptować na płaszczyz-

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 82.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

nie ontologicznej, to na płaszczyźnie psychologiczno-prakseologicznej można się z nią zgodzić.

Interpretuje następnie kilka najważniejszych, nowożytnych i współczesnych koncepcji wolności. Życzliwie odnosi się do Kartezjusza, inicjującego – jak stwierdza – nowożytną filozofię. Koncepcja Kartezjusza kontynuuje chrześcijańską koncepcję wolności, ponieważ występuje w niej powiązanie wolności z bytem. „Bóg, byt absolutny i wszechmocny, jest posiadaczem wolności absolutnej i całkowicie autonomicznej. Natomiast człowiek, jako byt potencjalny i skończony, posiada wolność relatywną”⁸⁵. Hegel – pisze S. Kowalczyk – rzeczywistość pojmował jako stopniową autokreację Absolutu. „Wolność pojawiła się dopiero razem z człowiekiem, stanowiąc efekt twórczego dynamizmu bóstwa”⁸⁶. Marks kontynuował ten sposób podejścia, „przypisując jednak powstanie wolności aktywności samego człowieka”⁸⁷. Przy czym doskonała forma wolności pojawi się w komunizmie jako efekt „rewolucyjnej działalności proletariatu”⁸⁸. S. Kowalczyk koncepcję wolności przedstawioną przez Hegla i Marksa uznaje za interesującą, ponieważ łączą ją oni z samorozwojem. Idea samorozwoju jest zbieżna z koncepcją wolności autonomii, „choć ta ostatnia w ujęciu chrześcijańskim zawiera większą dozę interioryzacji”⁸⁹. Kwestionuje koncepcję wolności M. Heideggera, pojmującego ją jako autentyczność istnienia i wierność samemu sobie, jednak dzieje się to w perspektywie nieuchronnej śmierci. „Była to tragiczna koncepcja wolności, przesycona lękiem i pozbawiona autentycznej nadziei oraz miłości. Tragizm ten przełamuje chrześcijaństwo, odwołując się do Boga, którego akt stwórczy był inspirowany motywem miłości. Bóg pragnął podzielić się z człowiekiem wartościami: istnienia, myśli i wolności”⁹⁰.

S. Kowalczyk zauważa również, że wiele współczesnych koncepcji wolności nastawionych jest antyreligijnie, mówi o: marksizmie, koncepcjach Nicolai Hartmanna, Friedricha Nietzschego, Jeana P. Sartre’a. N. Hartmann – pisze S. Kowalczyk – głosił, że istnienie i działanie Boga byłoby przekreśleniem wolności człowieka. F. Nietzsche pojmował wolność jako wolę mocy, doskonale obywatelującą się bez Boga. J.P. Sartre głosił, że jeśli Bóg istnieje, to człowiek jest nicością⁹¹. S. Kowalczyk komentuje zasygnalizowane wyżej koncepcje wolności uwagą, że współcześnie wielu ludzi wyraża obawę o istnienie konfliktu między wolnością a prawem.

Trzecią płaszczyzną wolności jest, mówi S. Kowalczyk, prawo do wolności, to znaczy wolność socjologiczno-polityczna. Wcześniejsze typy wolności –

⁸⁵ Tamże, s. 84.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 85.

ontologiczna i psychologiczno-etyczna – są podstawą socjologiczno-politycznej. Wyróżnia kilka sposobów rozstrzygania problemu wolności socjologiczno-politycznej. Z jednej strony zauważa liberalizm, rozszerzający wolność indywidualną kosztem dobra wspólnego. Dla liberalizmu nadużywanie wolności przez jednostkę jest mniejszym złem niż groźba naruszenia zasady wolności indywidualnej przez państwo. Z drugiej strony zauważa marksizm, uznający prymat kolektywu przed jednostką. Wyrazem tego jest teoria dyktatury proletariatu. Chrześcijaństwo, powiada S. Kowalczyk, różni się zasadniczo zarówno od liberalizmu, jak i marksizmu.

W ujęciu chrześcijańskim wolność powinna służyć dobru człowieka, w tym takim wspólnotom, jak: rodzina, naród, ludzkość. Koncepcja ta, zakładająca społeczny wymiar człowieka, dopuszcza możliwość ograniczania wolności jednostek podyktowaną ważnymi względami, „nie może jednak naruszać fundamentalnych praw człowieka”⁹². Prawo do wolności wymaga także zapewnienia minimum warunków ekonomicznych i społecznych. Z tego punktu widzenia wolność dla nędzarza jest pustym dźwiękiem. „Współczesne chrześcijaństwo, podobnie jak marksizm, akcentuje ekonomiczno-społeczne uwarunkowania wolności”⁹³. Problem wolności aksjologicznej podejmują, pisze S. Kowalczyk, dokumenty Soboru Watykańskiego II. W katalogu praw człowieka akceptują one jednoznacznie wolności w zakresie nauki, kultury, prawa, życia społeczno-politycznego, religii; afirmują kulturowy pluralizm. Kościół akceptuje prawo człowieka do wolności myśli, słowa i działania, wolność polityczną. „Jedynym usprawiedliwieniem tej [tj. politycznej] wolności jest dobro wspólne społeczeństwa, wymagające nie tylko rezygnacji z uzyskanych przywilejów, lecz także – czasem – ze swych naturalnych uprawnień. Wolność bowiem to nie swoboda czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, w tym także i zła”⁹⁴.

W podsumowaniu S. Kowalczyk stwierdza, że wolność ma trojaki aspekt: jest częścią osoby ludzkiej, jest powołaniem człowieka, jest prawem człowieka. „Wolność – pisze – zawiera perspektywę zarówno w kierunku autokreacji, jak i autodestrukcji”⁹⁵.

Zamknięte typologie wolności

Zamknięte koncepcje wolności jednoznacznie wskazują, które koncepcje wolności są właściwe, a które nie. Nie dopuszczają żadnej zyczliwości wobec

⁹² Tamże, s. 87.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże s. 87–88.

⁹⁵ Tamże, s. 89.

obcych sobie propozycji. W ten sposób Mariusz Wolicki wyróżnia wolność prawdziwą i fałszywą; prawdziwa – uzależniona jest od Boga. Z kolei ks. Ignacy Dec zauważa istnienie z jednej strony fałszywej, a z drugiej – chrześcijańskiej koncepcji wolności. Do fałszywych zalicza koncepcje głoszone przez różne wersje totalitaryzmów (Marks, Nietzsche) oraz liberalne. Są one źródłem obecnego kryzysu wolności, ponieważ zakładają – pisze – fałszywy obraz człowieka. Przy czym dzisiaj szczególnie groźny ma być liberalizm. K. Tarnowski zauważa istnienie wolności integrystów, choć jej nie pochwała. Integryści, mówi, głoszą manichejską wizję świata oraz negatywną aksjologię wolności. Nie zauważają, że chrześcijaństwo, choć przyjmuje istnienie grzechu, zakłada także możliwość nawrócenia. Wolność w Chrystusie i od Chrystusa zauważa Jan M. Jackowski. Wolność w Chrystusie ukazuje Jan Paweł II. Wolność od Chrystusa oznacza zanik życia duchowego, jest ona lansowana pod hasłem powrotu do Europy i oznacza zniewolenie oraz wykorzenienie.

Wolność prawdziwa i fałszywa

M. Wolicki⁹⁶ wyróżnia między innymi wolność prawdziwą i fałszywą. Prawo Boże, powiada, ogranicza wolność. Stało się to już na początku historii rodzaju ludzkiego, jednak to ograniczenie nie umniejsza wolności. Jest to związanie jej przez prawdę. Wolność stanowi dar Boży, jednak nie tylko to, bo również powołanie człowieka. Człowiek służy wolności. Podstawowym dążeniem każdego człowieka jest dążenie do prawdy i wolności – to wewnętrzne prawo osoby, związane z jej godnością.

M. Wolicki, pisząc o błędnych koncepcjach wolności, mówi o pozornej wolności, jednostronnej, lecz także odrzucaniu i negowaniu realności ludzkiej wolności; oderwaniu wolności od prawdy; absolutyzacji wolności. Omawiany autor nie charakteryzuje bliżej błędnych koncepcji wolności. Wymienia je tylko. Pisze także, że oderwanie wolności od prawdy – absolutyzacja wolności – prowadzi do relatywizmu, samowoli, sceptycyzmu oraz krytyki moralności, ponieważ „ostatecznie jest to wolność silniejszego, wymierzona przeciw słabszym, skazanym na zagładę”⁹⁷. Konsekwencją jest dzieciobójstwo, aborcja, eutanazja.

Więcej uwagi poświęca prawdziwej koncepcji wolności. Jest ona wielorako uwarunkowana i ograniczona różnymi okolicznościami i zależnościami. Przede wszystkim uzależniona jest od Boga. Jest to uzależnienie stworzenia od Stwórcy. Następnie jest to uzależnienie przez Prawo, przykazania Boże.

⁹⁶ M. Wolicki: *Koncepcja wolności a postawa wobec życia w świetle encyklik Jana Pawła II. W: Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 1997*, s. 319–329.

⁹⁷ Tamże, s. 323.

Powołując się na św. Augustyna pisze, że pojawia się tutaj pierwsza, niedoskonała wolność – uwolnienie się od występków. Przykazania Boże wskazują drogę, a wolność i prawo Boże nie są w konflikcie, lecz warunkują się. Wolność uzależniona jest dalej przez prawdę i dobro. Uzasadniając tę tezę, autor cytuje wypowiedź Jana Pawła II: „[...] poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” (Jan Paweł II: *Veritas splendor*)⁹⁸. Jednak uzależnienie od Stwórcy oznacza również poszanowanie życia innych osób. „Wolność ograniczona prawem Bożym, prawdą i dobrem, rodzi postawy szacunku dla życia, obrony życia i rozwoju życia”⁹⁹.

Falszywa a chrześcijańska koncepcja wolności

I. Dec¹⁰⁰ przeciwstawia fałszywe koncepcje chrześcijańskiemu rozumieniu wolności. W XX wieku – pisze – były dwie skrajne, fałszywe koncepcje wolności, zrodzone z dwóch wielkich ideologii. Pierwsza to totalitarystyczna koncepcja wolności zrodzona z filozofii Marksa i Nietzschego. Druga to liberalna koncepcja wolności ukształtowana na gruncie francuskiego oświecenia. Obie ideologie są źródłem obecnego kryzysu wolności. Obie lansowały fałszywy obraz człowieka. Głosiły postulat zniszczenia religii, uwolnienia ludzkości od wiary i wymogów moralnych.

Totalitarystyczna koncepcja wolności, mówi I. Dec, przedstawia wolność zniewoloną. Swymi korzeniami sięga ona filozofii Hegla, który wolność rozumiał jako proces obiektywnego rozwoju. „Wolność osiąga się przez walkę. Nie chodzi tu jednak o wewnętrzną walkę człowieka z samym sobą, ale o realną walkę grup społecznych, przede wszystkim zaś o walkę klasy panów z klasą niewolników”¹⁰¹. W filozofii Hegla występuje determinizm historyczny, zgodnie z którym prawa historyczne są nieubłagane, nie można ich obalić ani zmienić. I jedyne, co pozostaje ludziom, to podporządkowanie się ich rygorom, przede wszystkim wymogom państwa. Do tej idei nawiązał Marks, który wyróżnił dwa rodzaje wolności – konkretną i abstrakcyjną. „Godna uwagi jest, według niego, tylko wolność konkretna, która jest wolnością zniewoloną”¹⁰². Źródłem zniewolenia jest niesprawiedliwość społeczna i ekonomiczna. Ludzi trzeba z tej niewoli wyprowadzić nawet siłą, włącznie z rewolucją. Człowiek indywidualny w koncepcji Marksa, pisze I. Dec, z natury nie jest wolny. Wolny może się stać w takim stopniu, w jakim pozwoli mu społeczeństwo.

⁹⁸ Tamże, s. 326.

⁹⁹ Tamże, s. 327.

¹⁰⁰ Ks. I. Dec: *Do jakiej wolności wyswobodził nas Chrystus*. W: *Na drodze do Kongresu. Wykłady otwarte w ramach Kongresu Eucharystycznego*. Red. ks. I. Dec. Wrocław 1997, s. 53–68.

¹⁰¹ Tamże, s. 55.

¹⁰² Tamże.

Kolektyw stał się absolutem. „Tym absolutem miał być – w założeniach – proletariatus, ale faktycznie stała się nim partia, [...]. To ona przyznała sobie cechy boskie: nieograniczoną moc działania i nieskończoną mądrość”¹⁰³. Heglizm, marksizm, stalinizm, stwierdza, głoszą zniewolenie człowieka w imię „wyższych” celów społecznych.

Drugi totalitaryzm XX wieku – „brunatny, hitlerowski” – wyrósł z filozofii Nietzschego. Nietzsche – pisze I. Dec – był zwolennikiem biologizującego materializmu, odrzucił ideę wolnej woli człowieka, upowszechniał natomiast koncepcję „woli mocy” nadludzi. „Wola mocy to z jednej strony sprawność i siła fizyczna, a z drugiej – to także walka, dominacja nad słabszymi, bez żadnych zahamowań”¹⁰⁴. Nadludzi nie obowiązują prawa moralne. Nietzsche – powiada I. Dec – zamiast ewangelicznych wartości miłości i miłosierdzia propagował przemoc, nienawiść, wojnę, „eutanazję wobec ludzi starych i chorych”¹⁰⁵. Ideologia hitlerowska, pisze, była połączeniem nietzscheanizmu i teorii o wyższości jednych ras nad innymi.

Zdaniem I. Deca oba totalitaryzmy walczyły ze sobą, jednak wiele je łączyło. W obu indywidualny człowiek, traktowany jako osoba, zupełnie się nie liczył, osoba całkowicie była podporządkowana interesom kolektywu, pojedynczy człowiek został zniewolony. Monopol działania przyznano państwu: upaństwowiono gospodarkę, kulturę, wychowanie, politykę. W obu w życiu publicznym stosowano przemoc, inwigilację, ludzi pozbawiono wolności słowa, niszczone rodziny i autonomiczne związki zawodowe, uciskano religię, mniejszość rządziła większością. Ostatecznym efektem istnienia obu totalitaryzmów było pozbawienie ludzi i narodów elementarnych praw oraz wymordowanie 200 mln ludzi. „Żaden wiek w dziejach świata nie osiągnął takiej liczby zabitych”¹⁰⁶.

Liberalna koncepcja wolności, pisze, odżywa po upadku komunizmu. Świadczy to – zdaniem I. Deca – o tym, że nie skończył się proces fałszowania obrazu człowieka i ludzkiej wolności. Głowę podnosi ideologia liberalizmu, uznaje się za zwycięzcę. Indywidualno-liberalny model człowieka i wolności wyrósł na ideach oświecenia, szczególnie koncepcji J.J. Rousseau. W nawiązaniu do J.J. Rousseau w XX wieku rozwinęły się różne wersje liberalizmu: ekonomiczno-społeczny, polityczny, moralny, religijno-ideowy. Szczególną groźbę niesie z sobą liberalizm etyczny. Wymienia tutaj koncepcję J.P. Sartre’a, jak pisze, przedstawiciela ateistycznego egzystencjalizmu. Według J.P. Sartre’a, mówi on, wolność jest istotą człowieka. „Wolność jest wyborem siebie i własnych wartości. Stąd też autentyczna wolność człowieka nie

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 56.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 57.

powinna być ograniczona żadnymi prawami etycznymi, społecznymi czy religijnym. Bycie wolnym wyklucza istnienie Boga. [...]. Bóg musi umrzeć, aby człowiek mógł być wolny”¹⁰⁷. Jednak w takiej sytuacji wszystko jest dozwolone, człowiek staje się zupełnie wolny, wyzwolony od wszelkich ograniczeń społecznych, moralnych, religijnych. „Arbitralne, osobiste decydowanie o kategorii dobra i zła to przywilej wolnego człowieka”¹⁰⁸. Na poparcie swej oceny liberalizmu I. Dec przytacza opinię Jana Pawła II z encykliki *Veritas splendor*, że w niektórych nurtach myśli współczesnej absolutyzuje się wolność, czyni się z niej źródło wartości.

Przedstawia dalej wiele zarzutów wobec liberalnej koncepcji wolności, iż ta: kwestionuje istnienie absolutnych wartości, powszechność i nienaruszalność norm moralnych; deprecjonuje, a czasem wręcz zożydza wartość rodziny, ojczyzny, religii; kwestionuje podstawowe wartości chrześcijańskie – Dekalog, szacunek dla życia, prawa rodziców do religijnego wychowania dzieci; lansuje perwersje i dewiacje moralne – narkomanię, alkoholizm, homoseksualizm, permissywizm. W konsekwencji liberalizm „prowadzi do ideologii anarchizmu, likwidacji państwa i jakiegokolwiek władzy politycznej, do apoteozy moralnego chaosu, społecznej dezorganizacji, osobistej samowoli, stanu bezprawia”¹⁰⁹. Model ten, twierdzi, jest lansowany w środkach masowego przekazu. Prezentuje się w nich Kościół jako wroga ludzkiej wolności. Owoce tego lansowanego, liberalnego modelu wolności są znane i widoczne. Jest nim terroryzm, narkomania, mafie, ruchy feministyczne, homoseksualizm; są one przejawem kryzysu tego modelu wolności.

Chrześcijańska koncepcja wolności wyrasta z chrześcijańskiego personalizmu. Uznaje on i ceni wolność człowieka, lecz także uznaje jej ograniczenia. „Nie akceptuje idei zniewolenia człowieka, implikowanej w ideologii kolektywizmu, ale też sprzeciwia się gloryfikacji swawoli, lansowanej przez liberalizm i anarchizm. Odrzuca więc skrajny determinizm marksistowski i skrajny indeterminizm liberalizmu. Opowiada się za autodeterminacją”¹¹⁰.

Jednak wolność – tak jak i prawdę, miłość – trudno zdefiniować. Nie możemy do końca powiedzieć, czym jest. Wolność jest dana i zadana. Stanowi dar, uzdolnienie, a z drugiej strony zadanie, powołanie; może być rozwijana i kształtowana, lecz możemy ją także utracić. Istnieje wolność zewnętrzna i wewnętrzna. Można utracić wolność zewnętrzną, lecz także wewnętrzną. Komuniści zabierali wolność zewnętrzną, „natomiast liberałowie chcą nas zniewolić duchowo; chcą ograniczyć naszą wolność wewnętrzną, duchową”¹¹¹.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 58.

¹⁰⁹ Tamże, s. 59.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 60.

Co to znaczy, że człowiek jest wolny? Znaczy to, że ma możliwość wolnego wyboru. Posiada taką bytową zdolność. Jest to istotny atrybut osoby, i tylko osoby, nazywany wolną wolą. „Świat zwierzęcy jest zdeterminowany impulsami biologiczno-instynktowymi. Człowiek także im podlega, ale dzięki intelektowi i wolnej woli może regulować ich funkcjonowanie oraz ekspresję”¹¹².

Wolność oznacza także możliwość wyboru określonego celu, środków umożliwiających jego realizację; jest to możliwość podejmowania decyzji. Akty decyzji odróżniają człowieka od reszty świata. „Człowiek dokonując wyboru, w pierwszym rzędzie stanowi o samym sobie, określa siebie samego, objawia, kim jest, ewentualnie, kim się staje”¹¹³. Decyzja jest przejawem wolności wewnętrznej człowieka. Wolność taka może być ograniczona, zniewolona przez różne przyzwyczajenia, uzależnienia, nałogi. Dlatego też naszym zadaniem – pisze I. Dec – jest kształtowanie, doskonalenie wewnętrznej wolności przez wyzwalamie się z wewnętrznych zniewoleń, zła. Jak powiada I. Dec, *Pismo Święte* tego typu wolność nazywa wolnością dzieci Bożych.

Dalszymi rodzajami zniewolenia, ważnymi szczególnie współcześnie, są: zniewolenie przez kłamstwo, przez grzech i zło, przez postawę materializmu. Jeśli chodzi o zniewolenie przez kłamstwo, zafałszowanie o sobie, świecie, Bogu, to I. Dec winą za to obarcza środki społecznego przekazu, w których pojawiają się ludzie, dla których prawda nie jest naczelną wartością, lecz to, co służy czyimś interesom. Zniewolenie przez grzech powoduje zerwanie więzi z Bogiem oraz niszczy podstawy wewnętrznej wolności. W wypadku zniewolenia przez materializm chodzi o dwie sytuacje. Z jednej strony o biedę, która powoduje tęsknotę za dobrami materialnymi, lecz z drugiej strony – częściej – o chęć nadmiernego zysku i nieopanowanie konsumpcji¹¹⁴.

Wolność integrystów

K. Tarnowski¹¹⁵, odwołując się do książki J. Tischnera, zauważa między innymi istnienie wolności integrystów. U jej podstaw występuje negatywna aksjologia wolności i manichejska wizja świata. Uznaje się, że świat jest nie-naprawialny, a podział na „dobrych” i „złych” definitywny, ponieważ według integrystów do istoty wolności należy odwracanie się człowieka od Boga. Nie zauważają, że do chrześcijańskiego rozumienia wolności należy możliwość nawrócenia, ponieważ zakłada się otwarcie człowieka na dobro i dążenie do

¹¹² Tamże, s. 60.

¹¹³ Tamże, s. 61.

¹¹⁴ Tamże, s. 62.

¹¹⁵ K. Tarnowski: *Ku wyzwoleniu wolności* (o książce J. Tischnera: *W krainie schowanej wyobraźni*). „Nowe Książki” 1998, nr 3, s. 12–13.

dobra. Istnieje możliwość nawrócenia, lecz istnieje także grzech. „To tutaj kryje się tajemnica wyborów i tutaj pokazuje się, że wolność potrzebuje *wyzwolenia*”. Wolność człowieka spełnia się tylko poprzez wolność Boga, „która w postaci łaski spotyka się z nią bardziej pierwotnie niż drugi człowiek”¹¹⁶.

Wolność w Chrystusie i od Chrystusa

J.M. Jackowski¹¹⁷, omawiając różne bieżące problemy ideowe i polityczne, podejmuje także bardziej teoretycznie ujętą kwestię typów wolności. Podstawą swych rozważań czyni nauczanie Jana Pawła II, który – stwierdza J.M. Jackowski – w sposób najbardziej przenikliwy i kompleksowy uświadamia współczesnemu światu zagrożenia i pułapki bałwochwalczego kultu Lewiatana. Początkiem tego nauczania było słynne „nie lękajcie się”. Jan Paweł II ukazuje zagubionemu człowiekowi końca XX wieku drogę ku wolności. Ukazuje, że we współczesnym świecie toczy się walka o osobę ludzką, o jej wyzwolenie i samorealizację. Miejscem szczególnie dobrze ilustrującym tę walkę jest Polska. Stało się tak za sprawą „budowania społeczeństwa przyzwalającego” i „mgławicowej Europy bez ojczyzn”¹¹⁸. Dzięki ludziom realizującym tę wizję z dawnej cywilizacji atlantyckiej pozostały tylko błyskotki i gadgety. Polem tej bitwy była podróż Jana Pawła II do Polski w 1991 roku. Apologeci permissywizmu starali się zdeprecjonować tę podróż.

Motywy przewodnim pielgrzymowania i nauczania Jana Pawła II – pisze J.M. Jackowski – było podkreślanie, że istnieją dwa rodzaje wolności – wolność w Chrystusie i wolność od Chrystusa. Drugi typ wolności prowadzi do zniewolenia człowieka. „Gdy osoba ludzka nie ma odniesienia do Boga, traci transcendentny wymiar i sens istnienia”¹¹⁹. Człowieka wykorzenionego o wiele łatwiej podporządkować jakiejś ideologii i wykorzystać ją jako narzędzie. Następuje zawłaszczanie wolności, dzięki czemu ułatwia się panowanie nad człowiekiem. Największe zniewolenie wstępuje wówczas, gdy jednocześnie mówi się, że czyni się go wolnym.

Wolności w Polsce – wedle J.M. Jackowskiego – zagraża atrofia życia duchowego i związane z tym: ekonomizm, konsumpcjonizm, indyferentyzm. W środkach masowego przekazu – pod hasłem powrotu do Europy – „lansuje się prawie wyłącznie tę wizję Europy, która odwołuje się do agnostycyzmu i humanizmu laickiego, a więc koncepcji, która wartości chrześcijańskie – czyli fundament Europy – traktuje i toleruje co najwyżej jako zwyczajowe

¹¹⁶ Tamże, s. 13.

¹¹⁷ J.M. Jackowski: *Bitwa o Polskę*. Warszawa 1993.

¹¹⁸ Tamże, s. 129.

¹¹⁹ Tamże, s. 130.

elementy kulturowe”¹²⁰. Jan Paweł II bywa przedstawiany przez te środowiska jako autokrata. Środowiska te mają problemy z odróżnieniem samowoli tzw. wyzwolenia od wolności służącej dobru wspólnemu i rozwojowi osoby ludzkiej¹²¹.

Podział na otwarte i zamknięte typologie wolności ujawnia oponentów. Stwierdzenie to dotyczy szczególnie zamkniętych typologii wolności. Przeciwnikami autorów przedstawiających zamknięte klasyfikacje wolności są ci, którzy nie uznają zależności wolności i prawdy; są to przede wszystkim koncepcje liberalne oraz (w mniejszym stopniu) kolektywistyczne. Podział ten ujawnia także gotowość wykorzystania inspiracji pochodzących z innych koncepcji wolności. Jasne jest, że zwolennicy katolickiej filozofii społecznej za godne wyróżnienia w klasyfikacji uznają przede wszystkim koncepcje wolności formułowane we własnym kręgu, lecz jest interesujące, czy i w jakim stopniu zauważają inne klasyfikacje wolności. Próba wskazuje na bardzo umiarkowaną gotowość otwarcia się na zewnętrzne inspiracje. Wprawdzie można zauważyć otwarte klasyfikacje wolności, lecz także w nich ujawnia się skłonność do ograniczania otwarcia.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże, s. 132.

Rozdział IV

Stosunek do liberalizmu

Spojrzenie z zewnątrz

J. Szacki¹ formułuje tezę, że istnieją próby pogodzenia liberalizmu i chrześcijaństwa. Relacje między liberalizmem a katolicyzmem opisuje on z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora. Zauważa, że po 1989 roku w pewnych środowiskach katolickich liberalizm zaczęto traktować jako zagrożenie, ponieważ stwierdzono, że jest niechętny wartościom chrześcijańskim. Sądzi także, że obraz liberalizmu obecny w tych niechętnych mu wypowiedziach ma niewiele wspólnego z autentycznym liberalizmem, „jest raczej zgodny ze stereotypem

¹ J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie*. Kraków 1994. Warto w tym miejscu przypomnieć trzy inne spojrzenia na relacje między chrześcijaństwem a liberalizmem: M. Król (*Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*. Kraków–Warszawa 1996, s. 145) pisze, że z powodów zasadniczych nie ma możliwości porozumienia między chrześcijaństwem a liberalizmem, owe zasadnicze powody dotyczą rozumienia Boga, prawdy, moralności, wolności, sensu ludzkiego życia. A. Szahaj (*Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa 2000, s. 227 przyp. 4) twierdzi z kolei, że możliwość pogodzenia chrześcijaństwa z liberalizmem zależy od interpretacji obu, „[...] chrześcijaństwa w wersji fundamentalistycznej z pewnością z liberalizmem pogodzić się nie da, nie widzę jednak sprzeczności pomiędzy chrześcijaństwem w wersji podmiotowo-wolnościowej a liberalizmem pojmowanym jako doktryna sprzyjająca poszukiwaniu dobrego życia, co więcej, uważam, że liberalizm znacznie bardziej sprzyja rozkwitowi tak pojmowanego chrześcijaństwa niż jakiegokolwiek inny system polityczny”. A. Chmielewski (*Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001, szczególnie s. 322 i nast.) wskazuje na zasadniczą odmienną doktryny Kościoła i liberalizmu, choć przyznaje, że w samym liberalizmie istnieją napięcia wewnętrzne, dotyczące tego problemu, pisze również, że niektórzy polscy liberałowie zawężająco pojmują zadania liberalizmu i w efekcie aprobują stabilizacyjną rolę tradycji religijnej dla złagodzenia szoku rynkowej transformacji.

liberalizmu, jaki rozpowszechnił się w kręgach zachowawczych dość dawno temu i nie uwzględniał z natury rzeczy zmian, jakim uległ zarówno katolicyzm, jak i liberalizm”². Zauważa także, że część zwolenników liberalizmu, wbrew gwałtownym atakom zwolenników wartości chrześcijańskich, wykazuje znaczne przywiązanie do nich i potępia antyreligijne odmiany dawniejszego i obecnego liberalizmu. Widoczne są także wysiłki nadania liberalizmowi chrześcijańskiego charakteru. Patrząc z tego punktu widzenia, od strony stosunku liberałów w Polsce do wartości chrześcijańskich, J. Szacki wyróżnia trzy stanowiska: liberalizm chrześcijański, konserwatywno-liberalny, liberalny.

Za najbardziej oryginalną próbę skonstruowania liberalizmu chrześcijańskiego uznaje propozycję Mirosława Dzielskiego. Píše, że jest to próba unieważnienia starego sporu liberalizmu i chrześcijaństwa przez stworzenie liberalizmu programowo *chrześcijańskiego*, który zachowałby wszystkie istotne składniki tradycji liberalnej bez zrywania z dominującą tradycją religijną³. J. Szacki z dystansem patrzy na tę propozycję. Jego zdaniem próba M. Dzielskiego nie spotkała się wprawdzie z wyraźną krytyką ani ze strony liberałów, ani myślicieli katolickich, lecz stało się tak dlatego, ponieważ koncepcja została ogłoszona w okresie (lata 1980–1989), kiedy obu stronom nie zależało na ujawnianiu różnic, ponieważ wspólnym przeciwnikiem był komunizm. Powołując się na wypowiedź ks. Jana Piwowarczyka pod adresem Stefana Kisielewskiego, sugeruje dalej, że koncepcja M. Dzielskiego była pochwałą polityki wolnościowej, praw człowieka, wolnego handlu, prywatnej inicjatywy, lecz nie była liberalizmem. M. Dzielski opracował nową koncepcję polityczną, lecz nie rozbudowany system filozofii społecznej, ponieważ nie sprecyzował problemów, które wymagałyby rozwiązania, gdyby chciał skonstruować chrześcijański liberalizm. Nie zajął się także problemem filozoficznych i społecznych źródeł konfliktu między liberalizmem a chrześcijaństwem. Zajął się tylko punktami stycznymi, do pewnego stopnia oczywistymi w obliczu komunizmu. „Istnieją, w rzeczy samej, dobre racje, aby uważać, że właśnie Dzielski osiągnął maksimum tego, co daje się osiągnąć pod hasłem liberalizmu chrześcijańskiego”⁴. J. Szacki pisze także, że liberalizm Dzielskiego nie tylko był formułowany pod przemożnym wpływem tradycji religijnej, lecz dokończył również jej reinterpretacji pod wpływem Friedricha Hayeka i innych liberałów. Z drugiej strony (ze względu na okoliczności czasu powstania, przed 1989 rokiem) jego liberalizm nie był ograniczony do zagadnień gospodarczych, choć zachowywał wszystkie istotnie składniki europejskiej spuścizny liberalnej, był także wolny od wszelkiej myśli o totalnej laicyzacji życia społecznego i mocno zakorzeniony w chrześcijaństwie. „Ten chrześcijański libe-

² A. Chmielewski: *Spółczesność otwarta czy wspólnota...*, s. 217–218.

³ J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie...*, s. 218–219 [kursywa – J. Szacki].

⁴ Tamże, s. 220.

ralizm dawał do myślenia zarówno katolikom, jak i liberałom, choć niewiele wskazuje na to, iż to myślenie wydało poważniejsze owoce w następnych latach mimo wyrazów uznania, jakich Dzielskiemu nie skąpiono”⁵.

Warto w tym miejscu przedstawić opinię Miłowita Kunińskiego⁶ o koncepcji M. Dzielskiego. Zauważa on, że dotychczasowe interpretacje w małym stopniu zwracały uwagę na religijne i chrześcijańskie podstawy liberalizmu tego autora. Odwołuje się do opinii zawartej w książce J. Szackiego *Liberalizm po komunizmie*, że poglądy M. Dzielskiego nie mają charakteru rozbudowanego systemu filozofii społecznej, lecz są raczej nową koncepcją polityczną. Zdaniem M. Kunińskiego autor ten wyróżnia dwa typy wolności: wolność metafizyczną oraz wolność od przymusu. Píše, że została tu podjęta na pozór karkołomna próba zniesienia opozycji między wolnością pozytywną a wolnością negatywną, między chrześcijańskim rozumieniem wolności a wolnością w rozumieniu liberalnym. Dla M. Dzielskiego – mówi M. Kuniński – podstawą wolności indywidualnej jest wiara, sumienie. Człowiek wolny wybiera między nakazami sumienia a naturalnymi skłonnościami, między dobrem a złem, prawdą a fałszem. Podstawą chrześcijańskiej koncepcji godności jest przekonanie, że człowiek ma możliwość dokonywania wyborów moralnych, w tym sensie jest wolny. Oba rodzaje wolności – metafizyczna oraz od przymusu – píše M. Kuniński, wzajemnie się uzupełniają. Dobre społeczeństwo musi się opierać na obu. „Przeciwstawność tych pojęć wolności zostaje zniesiona ze względu na interpersonalny aspekt wolności metafizycznej”⁷. Wolność metafizyczna stawia tamę arbitralnym decyzjom, wytwarza sferę wolną od przymusu.

Następna próba – píše dalej J. Szacki – określenia relacji między liberalizmem a katolicką tradycją religijną wychodziła z założenia radykalnego ograniczenia liberalizmu, co wyeliminuje ewentualne obszary konfliktu. Stanowisko to J. Szacki nazywa konserwatywno-liberalnym. Tak rozumiany liberalizm został sprowadzony, według niego, do minimum, do swoistej strategii gospodarczej. Przestał być rozumiany jako ideologia roszcząca sobie prawo posiadania stanowiska w każdej dziedzinie życia społecznego. W konsekwencji możliwe było współistnienie z innymi orientacjami ideowymi. „Trzeba było, oczywiście, założyć przy tym, że tradycja liberalna jest na tyle niejednorodna czy wręcz niespójna, że można, a nawet należy dokonać w niej zdecydowanego wyboru, zachowując lub nawet wzmacniając jedne elementy, odrzucając natomiast inne”⁸. Powołując się na wypowiedź Janusza Lewandowskiego⁹,

⁵ Tamże, s. 221–222.

⁶ M. Kuniński: *Etyczne i religijne podstawy liberalizmu Mirosława Dzielskiego*. W: M. Dzielski: *Odrodzenie ducha – budowa wolności. Pisma zebrane*. Kraków 1995, s. 15–30.

⁷ Tamże, s. 27.

⁸ J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie...*, s. 222.

⁹ Tamże, przyp. 22: J. Lewandowski: *Czy i jaka centroprawica?* „Przegląd Polityczny” 1992, nr 3(16), s. 9.

J. Szacki pisze, że oznacza to połączenie prokapitalistycznego programu gospodarczego z konserwatyzmem rozumianym jako pielęgnowanie wartości chrześcijańskich. Program taki, stwierdza J. Szacki, najpełniej przedstawił Lech Mażewski. Podjął on krytykę liberalnego „integryzmu”, wyróżnił liberalizm gospodarczy, polityczny i kulturowy oraz twierdził, że między nimi nie istnieje jednoznaczne połączenie. Zdaniem L. Mażewskiego liberalizm gospodarczy i polityczny można pogodzić ze społeczną nauką Kościoła. Trudny do pogodzenia z katolicką nauką społeczną jest natomiast liberalizm kulturowy, ponieważ absolutyzuje on jednostkę, jej wolność i dlatego grozi zniszczeniem tkanki życia społecznego¹⁰. Oznacza to, pisze J. Szacki, rozerwanie integralności liberalizmu. „Wydaje się jednak, że taka dezintegracja liberalizmu jest przede wszystkim przydatna dla kogoś, kto chce przekonać siebie i innych, że liberalizm nie musi oznaczać religijnej nieprawomyślności, i uwolnić się od podejrzenia, że jako liberał wyznaje w skrytości ducha poglądy dyskwalifikujące go jako człowieka pobożnego i człowieka prawicy”¹¹. Pisze dalej, że podział liberalizmu na trzy typy: gospodarczy, polityczny, kulturowy, choć jest bardzo dawny i użyteczny, to jednak przyjmowany przez kogoś, kto chce go wykorzystać do budowy liberalnego programu, ma skutki likwidatorskie. „Oznacza ono powrót do znanej z przeszłości sytuacji, w której obecność liberalizmu na polskiej scenie politycznej polegała głównie na stosowaniu go jako większej lub mniejszej domieszki do zupełnie innych ideologii”¹². Propozycja ta nie jest także przekonująca dla zdeklarowanych przeciwników liberalizmu, ponieważ ci niechętni są zazwyczaj także liberalizmowi ekonomicznemu. Z kolei liberalizm ekonomiczny, mówi J. Szacki, jest także trudny do pogodzenia z katolicką nauką społeczną.

Kolejna, trzecia¹³, liberalna wersja koncepcji podejmująca problem stosunku liberalizmu i wartości chrześcijańskich polega, zdaniem tego uczonego, na zakwestionowaniu możliwości przekształcenia katolicyzmu w Polsce w kierunku ustanowienia zgody między liberalizmem a tradycją religijną. Wersja ta – pisze – zarysowała się najmniej wyraźnie, jest ona w gruncie rzeczy wersją liberalną. Jej zwolennicy twierdzą, że nie jest możliwa realizacja liberalnego programu gospodarczego bez zasadniczej modernizacji całej kultury i wejścia w konflikt z nurtami tradycyjnymi, utrwalającymi dotychczasowy ład aksjologiczny. Nurt ten, zauważa J. Szacki, jest słabo zarysowany i pojawił się nie z powodów ideowych, doktrynalnych, lecz praktycznych – był próbą odpo-

¹⁰ Tamże, przyp. 23; L. Mażewski: *Thatcheryzm po polsku*. „Przegląd Polski” 1992, nr 3(16), s. 10; Tenże: *Liberalizm i chrześcijaństwo*. „Życie Warszawy”, 5 września 1991; Tenże: *KLD: Ruch w prawo*. „Biuletyn Informacyjny KLD”, styczeń 1992, nr 1(19), s. 6–7; Tenże: *Opcja konserwatywno-liberalna*. W: *Filozofia liberalizmu*. Red. J. Tarnowski. Warszawa 1993, s. 90–99.

¹¹ Tamże, s. 223.

¹² Tamże, s. 224.

¹³ Tamże, s. 225 i nast.

wiedzi na polityczną ofensywę Kościoła katolickiego oraz chęć zaspokojenia oczekiwań liberalnie nastawionych wyborców. Sygnalizowana wersja liberalizmu jest próbą powrotu na główny szlak myśli liberalnej. Dla J. Szackiego głównym reprezentantem tak rozumianego liberalizmu albo raczej próby określenia relacji między liberalizmem a wartościami chrześcijańskimi jest J. Lewandowski. Przypomina, że dla tego autora istnieją wartości chrześcijańskie, które współgrają z wizją demokratycznego kapitalizmu, lecz są to inne wartości niż te głoszone przez „księdza proboszcza”¹⁴; są to natomiast wartości głoszone przez Irvinga Kristola, Wilhelma Röpkego, Michaela Novaka. Istnieje wobec tego potrzeba przewartościowania rodzimego dziedzictwa, a liberałowie próbujący przedstawić swą koncepcję w „konserwatywno-chrześcijańskim opakowaniu” namawiają do chowania głowy w piasek. „Jeżeli nawet na Zachodzie możliwa jest udana synteza neoliberalizmu i konserwatyzmu w postaci na przykład thatcheryzmu, w Polsce jest ona niewykonalna, albowiem konserwatyzm jest w zbyt wielkim stopniu obciążony przez mentalność przedkapitalistyczną, pod pewnymi względami umocnioną jeszcze przez komunizm”¹⁵. Liberałowie mają zatem do wykonania całościowe zadanie, a nie tylko reformę gospodarki.

Stosunek do liberalizmu jest zróżnicowany

W katolickiej filozofii społecznej w Polsce można zauważyć trzy stanowiska wobec liberalizmu: podkreślające zróżnicowany odbiór liberalizmu, głoszące możliwość zawarcia kompromisu oraz negujące jego filozoficzne i aksjologiczne aspekty.

J. Gowin twierdzi, że stosunek do liberalizmu jest zróżnicowany, ponieważ nie ma jego jednego, kanonicznego modelu. Różne wersje liberalizmu mogą być w różnym stopniu zaaprobowane przez Kościół katolicki. Opisując liberalizm, zauważa w nim przede wszystkim płaszczyzny: polityczną, ekonomiczną i kulturową. Największe możliwości porozumienia widzi między chrześcijaństwem a liberalizmem politycznym i ekonomicznym, choć bardziej na poziomie technicznym niż zasad. Jeśli chodzi o liberalizm polityczny, to sądzi, że relacje państwo demokratyczne – Kościół katolicki mają charakter konfliktowy. Źródła konfliktu mają podłoże historyczne, lecz wynikają również z zasad. W sprawie zasad oba podejścia różni ujęcie celu państwa. Dla Kościoła katolickiego celem państwa jest prawda. Natomiast demokratyczne

¹⁴ Tamże, s. 228.

¹⁵ Tamże.

państwo podstawę swego istnienia czerpie z woli obywateli. Jest to więc konflikt między prawdą a wolnością. Twierdzi jednocześnie, że konflikt nie musi mieć destrukcyjnego charakteru. Pogląd J. Gowina jest nieco jednostronny. Nie zauważa większej złożoności stosunku katolickich myślicieli społecznych do demokratycznego państwa oraz wolnego rynku. W liberalizmie politycznym zauważa tylko stanowisko prawnonaturalne, lecz nie widzi jego wewnętrzznego różnicowania. Nie dostrzega także opcji abstrahującej od koncepcji prawa naturalnego – „realizmu politycznego” (o czym piszę w rozdziale VI). Z kolei o liberalizmie ekonomicznym sądzi, że dyskusja po 1989 roku dotyczyła przede wszystkim aspektów technicznych, praktycznych funkcjonowania gospodarki. Tymczasem odnosiła się także do kwestii praktycznych (piszę o tym w rozdziale V). Chociaż powołuje się na J. Tischnera (oraz dokumenty Soboru Watykańskiego II), nie zauważa również, w jaki sposób J. Tischner próbuje ominąć dylemat prawdy i wolności. J. Gowin zauważa istnienie chrześcijańskiego liberalizmu. Sądzi, że czynnikiem sprzyjającym tej wersji liberalizmowi jest doświadczenie klęski, jakiej doznały liberalizm i chrześcijaństwo w konfrontacji z totalitaryzmem. Być może. Jednak charakter dyskusji o wolności wskazuje, że już wkrótce po 1989 roku jednoczące doświadczenie przeszłości było zbyt słabe. Tym bardziej będzie to wątpliwe wraz z upływem czasu, chyba że pojawią się nowe impulsy.

Zdaniem J. Gowina¹⁶ stosunek do liberalizmu myślicieli związanych z Kościołem katolickim, odwołujących się do społecznej nauki Kościoła jest różnicowany. Opis tych relacji jest bliski temu, co przedstawił J. Szacki¹⁷, lecz jednocześnie jest to propozycja osoby zaangażowanej w prezentowany spór. J. Gowin przedstawianą dyskusję systematycznie ujmuje w relacji liberalizm – Kościół katolicki, choć w większym stopniu stanowi to nie tyle spór między oficjalnymi strukturami Kościoła (choć taki aspekt jest także obecny), lecz między ludźmi utożsamiającymi się z Kościołem katolickim.

Punktem wyjścia omawianej dyskusji jest dla J. Gowina rok 1989 – oznaczający zniknięcie komunizmu, „śmiertelnego wroga”. W tej sytuacji ludzie zaangażowani po stronie Kościoła katolickiego stanęli przed koniecznością określenia swej tożsamości. Mieli do wyboru – pisze – różne strategie: bądź przystosowanie się do nowej rzeczywistości, przystosowanie sposobów ewangelizacji do nowych okoliczności, bądź jej odrzucenie i kontynuowanie utrwalonych schematów, stosowanych wobec komunizmu, w nowej rzeczywistości. Druga strategia była łatwiejsza do zastosowania, na opuszczone miejsce dotychczasowego przeciwnika – komunizmu wprowadzono zarazem starego i nowego – liberalizm. To stary przeciwnik, ponieważ pojawił się w toku

¹⁶ J. Gowin: *Kościół po komunizmie*. Kraków–Warszawa 1995 oraz wersja późniejsza, rozbudowana, Tenże: *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków 1999.

¹⁷ J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie...*

XVI- i XVII-wiecznych wojen religijnych; jest jednocześnie nowym konkurentem, ponieważ w Polsce ponownie pojawił się po upadku komunizmu. Historycznie biorąc, stwierdza J. Gowin, stosunki Kościoła katolickiego i liberalizmu przebiegają dwutorowo: jako rywalizacja, potępienia, lecz z drugiej strony, podskórnie, na obrzeżach głównych debat jest to także dialog i uznawanie zasług oponenta. Oba wątki ujawniły się także w Polsce po 1989 roku, choć z różną mocą. „O ile postawę dialogu reprezentowała w Kościele nie znacząca społecznie (choć opiniotwórcza) mniejszość, o tyle wrogość wobec liberalizmu stała się jednym z drogowskazów na szlaku, którym podążał dominujący nurt Kościoła hierarchicznego”¹⁸. Uznawanie liberalizmu jako nosiciela antychrześcijańskiej koncepcji społeczeństwa i człowieka jest charakterystyczne – pisze – nie tylko dla środowisk integrystycznych, głoszących spiskową wizję historii, lecz także nurtu tradycjonalistycznego, odrzucającego taką koncepcję dziejów.

Co to jest liberalizm – pyta J. Gowin – i odpowiada, że pojęcie to, w analizowanych wypowiedziach, rzadko definiowano. Kojarzone są z nim wszystkie moralne ułomności współczesnej cywilizacji. Zdaniem J. Gowina nie istnieje żadna kanoniczna wersja liberalizmu, lecz można odnotować wiele różnorodnych, nierzadko krytycznych wobec siebie, koncepcji. Łączy je szacunek dla kilku podstawowych zasad, lecz różni sposób ich rozumienia, rozłożenia akcentów, zastosowania w konkretnych warunkach, odwoływania się do odmiennych koncepcji filozoficznych. Można więc wątpić w możliwość odkrycia istoty liberalizmu, uznania, co jest właściwym liberalizmem. Równie poważne trudności pojawiają się przy próbach wskazania empirycznych reprezentacji liberalizmu. Kapitalizm, często z dodatkiem demokratyczny, uznawany jest za wcielenie liberalizmu. J. Gowin odrzuca taką interpretację, ponieważ w przeciwieństwie do komunizmu kapitalizm nie jest rezultatem realizacji jakiegoś teoretycznie skonstruowanego modelu, lecz efektem samorzutnych procesów historycznych. Istnieją także różne modele kapitalizmu. W konsekwencji pisze, że demokratyczny kapitalizm można uznać za realizację idei liberalnych tylko w takim ogólnikowym sensie, w jakim system ten jest identyfikowany z politycznym porządkiem liberalnej demokracji, gospodarką wolnorynkową i „mentalnością liberalną”, kładącą nacisk na wolność jednostki, lecz uzupełnianą o różne konfiguracje pożądanых wartości¹⁹. Próbuując wprowadzić jakiś ład w różne koncepcje liberalizmu, pisze, że wyróżnia się wersję kontynentalną i anglosaską. Podział ten, stwierdza J. Gowin, w polskich warunkach nie jest użyteczny, dlatego opowiada się za innym (równie tradycyjnym) podziałem liberalizmu na polityczny, ekonomiczny i kulturowy. Podział ten, jak sądzi, jest bardziej użyteczny.

¹⁸ J. Gowin: *Kościół w czasach wolności...*, s. 266.

¹⁹ Tamże, s. 268.

Problem liberalizmu politycznego opisuje w wielu fragmentach dotyczących relacji między demokratycznym państwem a Kościołem katolickim. Punktem wyjściowym opisu tych relacji jest stwierdzenie, że mają one charakter konfliktowy, a ich źródłem są zarówno czynniki historyczne, doraźne, jak i zasadnicze. Czynniki historyczne wiążą się z historią tworzenia się demokratycznego porządku politycznego w postfeudalnej Europie, gdzie Kościół katolicki pozostawał w ścisłej symbiozie z absolutystycznymi monarchiami. W wypadku Polski przed 1989 rokiem był to konflikt z komunistycznym państwem, który powodował, z motywów politycznych, integrację różnych odmian opozycji wokół Kościoła katolickiego. „Ta bezwarunkowa aprobata ze strony polskiego Kościoła instytucjonalnego dla demokracji wypływała z kontekstu politycznego”²⁰. W tej sytuacji nie zauważano zasadniczego napięcia między demokracją a Kościołem katolickim²¹. Jednak – pisze on – napięcie to nie musi mieć charakteru destrukcyjnego, nie musi wystawiać Kościoła katolickiego na pokusę integryzmu. Podstawowy konflikt dotyczy „zasady demokratycznej” oraz tradycyjnego katolickiego rozumienia państwa. „Z punktu widzenia Kościoła o ocenie danego porządku państwowego przesądzała nie forma sprawowania władzy, nie to, kto ją posiadał, ani to, jaki był jej zakres, ale *cel* państwa. Kościół udzielał państwu aprobaty w tym stopniu, w jakim celem jego działań było odwzorowanie prawnonaturalnego porządku wartości wywiedzionego z Objawienia”²². Jak pisze J. Gowin (dodając w przypisie, że jest to formuła modelowa i skrajnie uproszczona), celem państwa była więc obrona prawdy, to znaczy religii katolickiej oraz w najlepszym razie tolerancja dla „fałszu”, to znaczy innych religii lub światopoglądów. Taka formuła oczekiwań od państwa występowała do czasu Soboru Watykańskiego II²³. W konsekwencji u źródeł konfliktu między zasadami leżącymi u podstaw wiary chrześcijańskiej a demokratycznym państwem leży dylemat między prawdą a wolnością. „Jeśli, mianowicie, chrześcijanin poważnie traktuje swą odpowiedzialność za świat, nie uniknie następującego dylematu: z jednej strony, wiedząc o obiektywnej słuszności zasad wynikających z Objawienia i prawa naturalnego, nie może zadowolić się tym, że kieruje się nimi *sam*, a innych pozostawia na pastwę błędów; z drugiej strony, świadom *jest prawa drugiego człowieka* do poszanowania jego wolności, nawet gdyby miała go ona prowadzić ku czemuś, co obiektywnie jest fałszem”²⁴. Zastrzega jednocześnie, że prawda i wolność niekoniecznie muszą się wykluczać. Na poziomie abstrakcyjnym wręcz warunkują się. Natomiast wszędzie

²⁰ Tamże, s. 88.

²¹ Tamże, s. 51.

²² Tamże, s. 89.

²³ W analizowanych dyskusjach (a więc wiele lat po Soborze) formuła taka była ciągle punktem odniesienia w licznych wypowiedziach; patrz rozdz. VI niniejszej pracy.

²⁴ J. Gowin: *Kościół w czasach wolności...*, s. 89–90 [kursywa – J. Gowin].

tam, gdzie mamy do czynienia z wielością przekonań („prawdami”) i różnymi wolnościami, pojawia się między nimi napięcie. Z kolei demokracja – powiada J. Gowin – kwestionuje tezę o istnieniu celu państwa, „a w każdym razie stawia przed nim zadanie już nie ochrony prawdy, prawnonaturalnego porządku wartości, lecz zapewnienie pokojowego współżycia ludzi o rozbieżnych przekonaniach (nie przypadkiem idea demokracji kwitnąć zaczęła na gruzach zniszczonej wojnami religijnymi XVII-wiecznej Europy)”²⁵. Demokratyczne państwo podstawę swego istnienia czerpie z woli obywateli, a nie z prawdy, którą usiłuje realizować państwo wyznaniowe. Demokracja to przede wszystkim system procedur sprawowania, przekazywania i kontrolowania władzy, lecz w demokracji obecny jest także aksjologiczny fundament polegający na uznaniu równości i wolności obywateli wraz z zasadą rządów prawa określającą nienaruszalną granicę wszelkiej władzy. Wartości demokratyczne: wolność, równość, rządy prawa, mają charakter formalny – określają jednostce przestrzeń swobodnych decyzji, nie określają jednak ich treści. Państwo nie interesuje się przekonaniem jednostek, moralnością, pozostawiając to ich decyzji lub instytucjom do tego powołanych. Jest to – pisze J. Gowin – przyczyną krytyki ze strony wielu katolików, „tym bardziej że – co zauważono już dawno – porządek liberalnej demokracji jest trwały dopóty, dopóki czerpie z tradycyjnej »predemokratycznej« obyczajowości czy etosu moralnego, zaś wraz ze słabnięciem tych czynników same mechanizmy demokratyczne zaczynają sprzyjać »wypłukiwaniu« czy erozji wartości”²⁶.

Chociaż konflikt leży u podstaw relacji między państwem demokratycznym a katolicką koncepcją państwa, to nie jest on jedynym czynnikiem określającym wzajemne relacje. J. Gowin stwierdza, że stosunek Kościoła katolickiego do demokracji ewoluował i stawał się stopniowo coraz przychylniejszy. Przełomowy charakter ma Sobór Watykański II, a szczególnie konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, w której za zgodne z ludzką naturą uznano takie struktury prawno-polityczne, które wszystkim obywatelom dają możliwość swobodnego oraz czynnego udziału w życiu politycznym i społecznym. J. Gowin pisze, że ta aprobata dla demokracji (choć pojęcie to w dokumencie nie jest użyte) nie jest tylko rezultatem realizmu politycznego, lecz także uznania, że jest to porządek polityczny, który najpełniej respektuje godność osoby ludzkiej. Z kolei w deklaracji *Dignitatis humanae* w inny niż dotychczas sposób ujęto dylemat prawda – wolność. Zgodnie z tym nowym ujęciem wprowadzie wartość prawdy nie da się porównać z wartością błędu, „to godność człowieka stojącego na gruncie fałszu nie doznaje wskutek tego uszczerbku i jest taka sama jak godność człowieka żyjącego w prawdzie”²⁷. Dokumenty

²⁵ Tamże, s. 90.

²⁶ Tamże, s. 91.

²⁷ Tamże, s. 92; do tak ujętej roli godności odwołuje się przede wszystkim J. Tischner; patrz rozdz. VI niniejszej pracy.

te, mówi, wyznaczyły kierunek rozwoju katolickiej nauki społecznej, a swoje potwierdzenie uzyskały w najważniejszej społecznej encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus*. Encyklika ta akceptuje demokrację, potępia ustroje totalitarne oraz wszystkie ustroje autorytarne próbujące uzasadnić swe istnienie odwołaniem się do prawdy. Akceptacji demokracji w encyklice Jana Pawła II towarzyszą ważne zastrzeżenia. Przestrzega przed zwyrodnieniami ładu demokratycznego. Dokonuje rozróżnienia między demokratycznymi instytucjami a towarzyszącą im ideologią. Odrzuca takie ideologie towarzyszące demokratycznym instytucjom, które zakładają agnostycyzm, sceptyczny relatywizm. Natomiast oczekuje, że demokratycznym instytucjom będzie towarzyszyć prawda oraz „poprawna koncepcja osoby ludzkiej”²⁸. „Tam, gdzie decyzje demokratycznej większości, podjęte zgodnie z demokratycznymi procedurami, naruszają to, co *Centesimus annus* nazywa »poprawną koncepcją osoby ludzkiej« – tam leży kres prawomocności zasady demokratycznej. W praktyce współczesnych społeczeństw punktem tym jest dla Kościoła legalizacja aborcji i eutanazji”²⁹. W podsumowaniu prezentacji zasad określających relacje między Kościołem katolickim a demokratycznym państwem J. Gowin stwierdza, że katolicka refleksja nad demokracją napotyka trudność związaną ze stosowaniem dwójakiego kryterium: „z jednej strony, kryterium podmiotowości obywateli (które przemawia za akceptacją demokracji), z drugiej zaś – kryterium zgodności praw stanowionych z prawem naturalnym”³⁰. Napięcie to można zlikwidować na płaszczyźnie faktów wówczas, gdy większość obywateli opowie się za rozstrzygnięciem uznanym za wynikające z zasad prawa naturalnego. Lecz napięcie to, pisze J. Gowin, jest trwałe w sferze zasad.

Czy zatem nie oznacza to aprobaty tylko dla takiego państwa, które Zbigniew Mikołajko nazywa „teodemokratycznym”³¹, a w języku potocznym – wyznaniowym? Opis faktycznych sytuacji politycznych i społecznych związanych z istnieniem wspomnianego wyżej konfliktu nie jest przedmiotem mojego zainteresowania, lecz warto zasygnalizować pogląd J. Gowina w tej kwestii. Zauważa, że Kościół katolicki w Polsce uznaje demokrację za rzeczywistość nie podlegającą dyskusji, lecz faktycznie oznacza to aprobatę rządów większości, ponieważ pozwala spodziewać się realizacji oczekiwań katolickiej większości, ustawowych gwarancji dla wartości chrześcijańskich.

²⁸ Tamże, s. 93.

²⁹ Tamże, s. 93–94.

³⁰ Tamże, s. 94.

³¹ Z. Mikołajko: „Teodemokratyczna” transformacja prawa w Polsce. W: *Antynomie transformacji w Polsce*. Red. Z. Stachowski, A. Wójtowicz. Warszawa 1993, s. 349–357; na s. 349–350 określa, co oznacza „teodemokracja”: „[...] polega tutaj na przekonaniu, że demokratyczny system praw i instytucji [...] nie jest rzeczywistością samowystarczalną, autonomiczną. Że – zatem – wymaga jakichś »sankcji« zewnętrznych i jakichś »uzupełnień«. Tych zaś może dostarczyć przede wszystkim religia [...]”.

„Wielu natomiast przedstawicieli Kościoła hierarchicznego, odległych od jakichkolwiek pokus ograniczania praw mniejszości, z nieufnością odnosiło się do postulatu otoczenia mniejszości (jako słabszych) szczególną ochroną ze strony państwa, gdyż widziało w nim albo zagrożenie praw katolickiej większości (uciskanej przez ateistyczną mniejszość w czasach komunizmu), albo *ideologię*, której celem jest nie faktyczna obrona mniejszości, lecz »przemycanie« relatywizmu”³². Wiąże się to w konsekwencji – pisze J. Gowin – z relatywizowaniem, w imię dobra wyższego, racji moralnych, zasad rządów prawa³³. Jednak na pojawiające się zarzuty o tworzeniu w Polsce państwa wyznaniowego J. Gowin odpowiada, że nie jest to ani świadomym zamiarem Kościoła, ani nie może być skutkiem ubocznym jego działań³⁴. Nie jest tak, ponieważ Kościół katolicki nie posiada żadnych formalnych przywilejów, a przedstawiciele innych wyznań czy niewierzący nie są pozbawieni praw, które przysługują katolikom³⁵. Dodaje, że chociaż Kościół nie ma formalnych przywilejów, to prawa niekatolików mogą być zagrożone przez faktyczne uprzywilejowanie instytucji kościelnych i w ten sposób może zostać naruszona zasada światopoglądowej neutralności państwa. Sądzi jednak, że granica ta nie została przekroczona, a opinia publiczna przyzwyczajona do reguł występujących w PRL, powrót do normalnych zasad obecności Kościoła w życiu publicznym uznaje za ich naruszenie.

Problem stosunku do liberalizmu ekonomicznego J. Gowin opisuje przez wskazanie relacji Kościoła katolickiego i związanych z nim myślicieli do sprawy modernizacji gospodarczej, ponieważ konfrontacja dokonywała się na płaszczyźnie praktycznej³⁶, a nie ideologicznej. Nie była to konfrontacja z poglądami liberalizmu ekonomicznego, lecz z tym, co realizował, w sferze gospodarczej, rząd Tadeusza Mazowieckiego. Rząd ten w 1989 roku podjął proces liberalnej modernizacji gospodarki i oczekiwał w tej sprawie poparcia Kościoła katolickiego. Lecz poparcia ze strony Kościoła katolickiego oczekiwali także przeciwnicy liberalizmu, „krytykujący go czy to z pozycji »opcji na rzecz ubogich« (w której świetle katolicka nauka społeczna zbliża się do programu socjaldemokracji), czy to z pozycji katolickiego tradycjonalizmu”³⁷. Jednak, jak pisze J. Gowin, stanowisko Kościoła katolickiego nie zadowoliło nikogo. Liberalni modernizatorzy narzekali, że Kościół katolicki, w tym szczególnie księża w kazaniach powszechnie narzekają na współczesną demokrację, wady kapitalizmu, iż oczekują jakiejś „trzeciej drogi”, jakiegoś orygi-

³² J. Gowin: *Kościół w czasach wolności...*, s. 96.

³³ Tamże, s. 99.

³⁴ Tamże, s. 113.

³⁵ Tamże, s. 111.

³⁶ W rozdz. V pokazuję, że dyskusja dotyczyła także aspektów teoretycznych stosunku do wolnego rynku, zresztą również w książce J. Gowina są one obecne.

³⁷ J. Gowin: *Kościół w czasach wolności...*, s. 270.

nalnego ustroju „polsko-katolickiego”. Stosunek J. Gowina do tych poglądów jest dwójaki. Z jednej strony pyta, dlaczego Kościół katolicki miałby sprawować opiekę nad taką czy inną polityką, czy to jest jego zadaniem. Z drugiej strony przypomina, że trzeba odróżnić szum informacyjny od istotnych informacji przekazywanych przez miarodajne czynniki kościelne. Przypomina tutaj komunikat z 239. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (z marca 1990 roku), w którym znalazło się sformułowanie, że nie sposób w kilka miesięcy naprawić to, co ulegało ruinie przez dziesięciolecia. Przypomina także, że jeszcze bardziej jednoznacznego poparcia polityce gospodarczej rządu udzielono w licznych wielkopostnych listach biskupów, skierowanych do wiernych wiosną 1990 roku. J. Gowin ocenia, że Kościół katolicki w Polsce nigdy nie udzielił poparcia hasłom populistycznie egalitarnym czy syndykalistycznym, iż jego stanowisko było stosunkowo prowolnorynkowe. Przyczyn takiego stanowiska upatruje w czynnikach o charakterze praktycznym – poczuciu odpowiedzialności za losy kraju oraz postawie partii prawicowych, które odrzuciły ideę „trzeciej drogi”. Zwraca także uwagę na przyczynę o charakterze teoretycznym – słabość katolickiej nauki społecznej w Polsce. „Skoncentrowawszy uwagę na absurdach ekonomicznych »realnego socjalizmu«, nie podjęła ona na czas refleksji nad rozwiązaniami alternatywnymi, co po nagłej zmianie ustrojowej zaowocowało niepewnością, jaki kierunek reform uznać należy za najbliższy chrześcijańskim postulatom moralnym”³⁸.

Przedstawiony dotąd – jak stwierdza J. Gowin – „jasnymi barwami obraz stosunku Kościoła do przełomu gospodarczego”, trzeba zmodyfikować przez wskazanie dodatkowych czynników. Po pierwsze, należy odróżnić rozsądne, oficjalne wypowiedzi od treści masowej katechezy, w której między innymi ujawniała się dawna katolicka nieufność wobec kapitalizmu. Po drugie, dla hierarchii kościelnej ważniejsze od spraw modernizacji gospodarczej były problemy dotyczące modelu państwa oraz prawne rozstrzygnięcia spornych kwestii moralnych. Po trzecie, poparcie dla reform nigdy nie było systematyczne, nie przyjęło formy długotrwałej pracy duszpasterskiej czy koncepcyjnej. Jest to źródłem bezradności Kościoła katolickiego wobec wielu problemów współczesności. Po czwarte, nie można pomijać istnienia w Kościele katolickim nurtu programowo krytykującego kapitalistyczny kierunek reform. Nurt ten wyrasta z całościowego kwestionowania współczesnej cywilizacji. Zwolennicy tego nurtu, jeśli nawet – zauważa J. Gowin – nie odmawiają kapitalizmowi zasługi trafnego rozpoznania niektórych praw naturalnych, to dopatrują się w nim fałszu moralnego. Kapitalizm funkcjonuje, w tym ujęciu, jako element społeczeństwa otwartego, z jego relatywizmem, fałszywie rozumianym pluralizmem i wrogim chrześcijaństwu systemem demokracji liberalnej. Dystansowaniu się wobec kapitalistycznych zmian sprzyja także tendencja

³⁸ Tamże, s. 273.

wycofywania się Kościoła z roli bezpośredniego uczestnika życia publicznego. Podsumowując problem stosunku Kościoła katolickiego w Polsce do liberalnej modernizacji, J. Gowin stwierdza, że okazał się do tego koncepcyjnie nie przygotowany³⁹.

Inną płaszczyzną sporu (oprócz przedstawionej wyżej płaszczyzny „pragmatycznej”) między Kościołem katolickim w Polsce a liberalizmem jest, mimo wszystko, także aspekt ideowy. Zdaniem J. Gowina spór ten dotyczy możliwości istnienia chrześcijańskiego liberalizmu. Trudność sformułowania takiej koncepcji zaznacza już w tytule części książki poświęconej temu problemowi, pytając, „czy koło może być kwadratowe”. Możliwość pojawienia się chrześcijańskiego liberalizmu związana jest, z jednej strony, z próbą modernizacji katolicyzmu przez przyswojenie mu idei i wartości liberalnych, a z drugiej – przez znaczącą ewolucję, jaką pod wpływem doświadczenia totalitaryzmu przeszedł liberalizm. Wskutek tego doświadczenia wielu liberałów – utrzymuje J. Gowin – uświadomiło sobie kruchość cywilizacji liberalnej oraz istnienie kryzysu duchowego, co kazało na nowo przemyśleć problem obecności religii w społeczeństwie obywatelskim. W wypadku Polski dużą rolę odegrały także prace Leszka Kołakowskiego „sugestywnie opisujące negatywne skutki osłabienia więzi współczesnej cywilizacji z jej chrześcijańskimi korzeniami”⁴⁰. Podobnie jak inni autorzy podejmujący ten problem J. Gowin za inicjatora chrześcijańskiego liberalizmu w Polsce uznaje Mirosława Dzielskiego, który w latach 80. XX wieku podejmował próby pogodzenia podstawowych wątków tradycji liberalnej z katolicyzmem. Cechą charakterystyczną propozycji M. Dzielskiego było eksponowanie wątków indywidualistyczno-personalistycznych. Zdaniem J. Gowina w poszukiwaniach chrześcijańskiego liberalizmu można wyróżnić dwa nurty: konserwatywno-liberalny i liberalno-chrześcijański. Zwolennicy nurtu konserwatywno-liberalnego ograniczają się do połączenia tylko ekonomicznych i, w mniejszym zakresie, politycznych propozycji liberalizmu z katolicyzmem. Natomiast zwolennicy nurtu liberalno-chrześcijańskiego gotowi są do „dialogu z liberalizmem także na płaszczyźnie kulturowej, a spotkanie z liberalizmem traktują jako okazję do głębokiej odnowy polskiej religijności”⁴¹. W dalszej prezentacji chrześcijańskiego liberalizmu J. Gowin w zasadzie abstrahuje od tego zasygnalizowanego wewnętrznego zróżnicowania, opisuje natomiast argumenty chrześcijańskich liberałów przemawiające za możliwością i koniecznością poszerzenia liberalizmu o wątki wyrastające z chrześcijańskiej tradycji, jak również argumenty oponentów.

Zwolennicy chrześcijańskiego liberalizmu sądzą, że warunkiem powodzenia modernizacji polskiej gospodarki jest nie tylko uzyskanie poparcia Kościoła

³⁹ Tamże, s. 278.

⁴⁰ Tamże, s. 293.

⁴¹ Tamże, s. 292.

katolickiego, lecz także ugruntowanie reform w etyce chrześcijańskiej i tradycyjnej obyczajowości⁴². J. Gowin sądzi, że realizacja takiego programu wymagałaby podjęcia przez Kościół katolicki rewizji swej dotychczasowej orientacji. Według niektórych, pisze, rewizja nie musiałaby być zbyt głęboka. Wystarczyłoby uznać autonomię procesów gospodarczych wobec norm etycznych i religijnych w celu „moralnej rehabilitacji zysku i wolnej konkurencji, przy jednoczesnym zarzuceniu idei państwa opiekuńczego, a zwłaszcza roszczeń syndykalistycznych”⁴³. Byłoby to zdjęcie klątwy z kapitalizmu. Pogląd ten jest charakterystyczny dla najbardziej konserwatywnie nastawionych liberałów. Sądzą oni także, że taka akceptacja kapitalizmu nie wymaga nawet konieczności uznania zasad demokracji liberalnej. Propozycja taka, jak mówi J. Gowin, jest stosunkowo rzadka i w Polsce, szczególnie na początku lat 90., głosił ją Janusz Korwin-Mikke. Píše także, że jest wątpliwe, czy takie poglądy można jeszcze zaliczyć do liberalizmu, dodając, że większa część środowisk liberalnych przychylnych chrześcijaństwu nie akceptuje tak konserwatywnej wersji chrześcijańskiego liberalizmu. Liberałowie ci akcentują potrzebę religijnej inspiracji w życiu społecznym, opowiadają się za „przyjaznym rozdziałem państwa i Kościoła”, uznając w Kościele rolę strażnika moralnego konsensu, sprzeciwiają się natomiast próbom jakiegokolwiek prawnego uprzywilejowania Kościoła. Mają także świadomość, że skuteczne poparcie przez Kościół katolicki reform gospodarczych wymaga znacznej modernizacji tradycyjnego polskiego katolicyzmu. Czy jednak istnieją jakieś powody, dla których Kościół katolicki miałby zaangażować swój autorytet w popieranie przemian gospodarczych? Jak píše J. Gowin, zwolennicy chrześcijańskiego liberalizmu przedstawili takie racje.

Wypracowanie stanowiska wobec przemian gospodarczych byłoby częścią jego misji ewangelizacyjnej. Przy czym stanowisko to powinno zawierać nie tylko postulaty moralne, lecz powinno brać pod uwagę także obiektywne prawa ekonomiczne oraz właściwości ludzkiej natury. Musi być stanowiskiem realistycznym. Ewentualne przyjęcie nierealistycznego stanowiska groziłoby tym, co spotkało „realny socjalizm”. Prowadziłoby do patologii społecznych i moralnych, wobec których Kościół nie mógłby pozostać obojętny. „To właśnie postulat realizmu, unikającego skrajności zarówno moralizmu, jak i ekonomizmu, jest pierwszym powodem, dla którego uznać należy moralną wyższość systemu kapitalistycznego nad jakimikolwiek alternatywnymi rozwiązaniami”⁴⁴. Chrześcijańscy liberałowie poszukują także głębszych płasz-

⁴² Tamże, s. 293.

⁴³ Tamże, s. 294.

⁴⁴ Tamże, s. 296; w przypisie powołuje się na wypowiedź Anieli Dylus (*Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*. Warszawa 1997); dalej cytuje wypowiedź Piotra Jasińskiego SJ (*Czy zbawi nas leseferyzm?* „Przegląd Powszechny” 1993, nr 9, s. 287), w której liberalizm gospodarczy uznaje za imperatyw dla chrześcijan, ponieważ zaangażowanie

czyzn porozumienia z liberalizmem i znajdują ją między chrześcijańską wizją osoby a liberalnym rozumieniem człowieka. „Wspólnym rdzeniem jest pojmowanie istoty ludzkiej jako wolnego, rozumnego, twórczego i odpowiedzialnego podmiotu działalności”⁴⁵. Umożliwia to sformułowanie koncepcji etycznej odwołującej się do dobra wspólnego, określającej minimum etyczne wspólne chrześcijaństwu i liberalizmowi.

Chrześcijańscy liberałowie, stwierdza J. Gowin, mają świadomość konsekwencji wprowadzenia kapitalizmu w Polsce. Konsekwencją będzie sekularyzacja polskiego społeczeństwa. Lecz jeszcze gorszą konsekwencją, gdy Kościół katolicki nie zaaprobuje kapitalizmu, będzie uznanie wolnego rynku za instytucję antychrześcijańską. W takim wypadku, cytując Macieja Ziębę OP⁴⁶ – pisze J. Gowin – prawowierny katolik po wkroczeniu w sferę wolnego rynku byłby w wewnętrznym konflikcie – między zasadami i rzeczywistością. Jeszcze gorsze dla religii byłoby zamknięcie się w jakimś bastionie „trzeciej drogi”. „Najwłaściwsze w tej sytuacji, zdaniem zwolenników dialogu chrześcijańsko-liberalnego, wydaje się skupienie uwagi na pytaniu, w jaki sposób chrześcijanin ma realizować swe powołanie w ramach wolnego rynku”⁴⁷. Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego powinno uwzględnić istnienie względnej autonomii rzeczywistości ekonomicznej, nie potępiać bogactwa, lecz powinno dążyć do odróżnienia zysku sprawiedliwego od niesprawiedliwego i wskazywać sposoby jego właściwego spożytkowania.

Zwolennicy chrześcijańskiego liberalizmu, pisze J. Gowin, dla obrony swojej koncepcji odróżniają liberalizm jako technikę i liberalizm jako ideologię czy też filozofię życia „pretendującą do wyjaśniania pytań o miejsce człowieka w kosmosie, rolę kultury, sens historii czy znaczenie religii”⁴⁸. Sądzą, że obie części liberalizmu nie są nieuchronnie związane z sobą. Tylko druga wersja, liberalizm jako ideologia, jest tradycyjnie wroga chrześcijaństwu. Natomiast liberalizm jako technika w pełni odpowiada, ich zdaniem, teologii społecznej. Elementami tak rozumianego liberalizmu są: dobrowolna wymiana, prywatna własność oraz wykorzystanie twórczych zdolności człowieka⁴⁹. W tym kontekście negatywne strony kapitalizmu, takie jak: materializm praktyczny, absolutyzacja wartości ekonomicznych, mają swe źródło nie w systemie ekonomicznym, lecz oplatającej go permisywistycznej ideologii. Na po-

się w sprawy społeczne i poczucie odpowiedzialności za świat jest nieodłączne od bycia chrześcijaninem.

⁴⁵ Tamże, s. 297.

⁴⁶ Tamże; w przyp. 47 cytuje: M. Zięba OP: *Po co księdzu ekonomia?* „Nowa Res Publica” 1993, nr 10, s. 19.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 298.

⁴⁹ Tamże; J. Gowin odwołuje się tutaj do wypowiedzi M. Zięby OP (*Papież i kapitalizm. „Od Rerum novarum” po „Centesimus annus”*. Kraków 1998).

twierdzenie swojego stanowiska chrześcijańscy liberałowie przywołują wypowiedzi Jana Pawła II z encykliki *Centesimus annus*. Zdaniem zwolenników chrześcijańskiego liberalizmu, pisze J. Gowin, w encyklice tej jest zawarta pozytywna ocena wolnego rynku, przedsiębiorczości, zysku, własności prywatnej. Obecna tam jest także „koncepcja osoby ludzkiej jako wolnej jednostki współpracującej z innymi dla dobra wspólnego”⁵⁰. Jest to, ich zdaniem, koncepcja zbieżna z tym, co zakłada liberalizm rozumiany jako technika życia gospodarczego.

Ogólne przesłanie zwolenników dialogu chrześcijaństwa z liberalizmem można – zdaniem J. Gowina – sprowadzić do następujących tez: rozdziału Kościoła katolickiego i państwa, zwiększenia wpływu religii na życie społeczne oraz aprobaty dla kapitalizmu rozumianego jako technika życia gospodarczego.

Zdaniem J. Gowina przedmiotem największych kontrowersji między liberalizmem a myślą katolicką jest liberalizm kulturowy. Przy czym okazuje się, że w gruncie rzeczy chodzi tutaj o ocenę całości współczesnej kultury. Prezentowany autor wyróżnia cztery typy krytyki liberalizmu kulturowego. Pierwszy utożsamia liberalizm kulturowy z totalitarną ideologią, której celem jest zniszczenie chrześcijańskiej wizji człowieka i społeczeństwa. Liberalizm rozumiany jest tutaj jako antyreligia, „jako gnostycka próba zbudowania negującego prawo Boże społeczeństwa przemocy. Odżywa w nim prometejska pokusa postawienia człowieka w miejsce Boga, uzurpowania sobie przez niego roli twórcy wartości”⁵¹. Drugi typ krytyki liberalizmu kulturowego uznaje, że ma ona nieuleczalnie antychrześcijański charakter i chociaż nie jest identyfikowana z totalitaryzmem, to widzi się w nim źródło takich schorzeń współczesnego świata, jak: sekularyzm, konsumpcjonizm, pogarda dla godności życia ludzkiego. Trzeci typ krytyki – jak pisze, znacznie rzadszy – zakłada, że w liberalizmie zawarte są idee wartościowe, godne przyswojenia, jednak po odrzuceniu zasadniczych elementów doktryny, takich jak koncepcja człowieka i wolności. Czwarty rodzaj krytyki jest właściwy – wedle Gowina – tym myślicielom, którzy poszukują formuły chrześcijańskiego liberalizmu i starają się wyeliminować z liberalizmu te wątki, które przeszkadzają dialogowi chrześcijańsko-liberalnemu⁵². W dalszej charakterystyce krytyki liberalizmu kulturowego J. Gowin abstrahuje od wyróżnionych typów i przedstawia kilka najczęstszych wątków, płaszczyzn krytyki.

Najważniejszą z nich jest utożsamienie współczesnej kultury z liberalizmem i w efekcie krytyka liberalizmu staje się konfrontacją z nowoczesnością, którą oskarża się o odejście od tradycji, autorytetu, prawdy, wspólnoty

⁵⁰ Tamże, s. 299.

⁵¹ Tamże, s. 280.

⁵² Tamże, s. 282.

oraz o pochwałę jednostki, swobody, racjonalnego poszukiwania prawdy, względności wartości, płaskiego materializmu, empiryzmu i utylitaryzmu. Konsekwencją jest ujawniająca się samodestrukcja liberalizmu będąca zagrożeniem społeczeństwa demokratycznego. Kryzys współczesnej kultury przejawia się w zaniku w codziennym życiu horyzontu transcendentnego, ukierunkowania wyłącznie na doczesność, konsumpcyjny hedonizm, subiektywizację wartości, opieranie sądów etycznych na zmiennych nastrojach opinii publicznej. Istniejące spustoszenie duchowe ma swoje społeczne konkrеты, takie jak: aborcja, pornografia, rozpad więzi rodzinnych, laicyzacja, terrorizm, uwiad odpowiedzialności za dobro wspólne, odarcie polityki z wartości moralnych⁵³. Według J. Gowina można tu zauważyć dwa typy stanowisk. Z jednej strony była grupa wypowiedzi, których autorzy, obserwując kryzysowe sytuacje współczesności, utożsamiali je po prostu z liberalizmem, przypisując mu nihilistyczny charakter. Lecz z drugiej strony można było odnotować wypowiedzi poszukujące źródeł kryzysu w wynaturzeniach liberalizmu, w absolutyzowaniu takich cennych wartości, jak: wolność, pluralizm, tolerancja, demokracja.

Zasadnicze znaczenie miała dyskusja dotycząca stosunku do wolności. Początkowo – pisze on – przez krótki czas (do jesieni 1990 roku) nauczanie Kościoła katolickiego cechowało się swoistym patosem odzyskanej wolności. Krytyka wolności pojawia się w kontekście narastającej dyskusji o dopuszczalności aborcji. W tym kontekście coraz częściej udzielano przestróg przed fałszywą wolnością, „jako wolnością od norm moralnych, od zobowiązań wobec drugiego człowieka, wolnością do czynienia czegokolwiek”⁵⁴. J. Gowin przywołuje tutaj opinię J. Tischnera, który zjawisko to nazwał „negatywną aksjologią wolności”⁵⁵. Polega ono na zauważaniu w wolności przede wszystkim możliwości czynienia zła: grzeszenia, odwracania się od Stwórcy. W tej sytuacji jedynym sposobem podporządkowania wolności chrześcijańskiej wizji świata jest ograniczenie jej zakazami i nakazami. Nieufność wobec wolności, która ujawniła się w polskim Kościele katolickim przy okazji dyskusji w sprawie aborcji – stwierdza J. Gowin – nie jest przypadkowa, lecz jest odzwierciedleniem problemów, jakie z liberalną wolnością ma Kościół od oświecenia. Indywidualistyczna i egoistyczna moralność wiążąca się z tą koncepcją wolności nie może stać się podstawą trwałego porządku społecznego. „Współczesne społeczeństwo liberalne może istnieć, gdyż czerpie siłę moralną z zasobów pochodzących sprzed epoki liberalnej z chrześcijaństwa, z konserwatywnej obyczajowości, z tradycji republikańskiej. Jeśli jednak zasoby te zostaną zdestrukturyzowane, świat liberalny obróci się w ruinę, zastąpi go najpierw anarchia,

⁵³ Tamże, s. 283.

⁵⁴ Tamże, s. 284.

⁵⁵ Tamże; cytuje: J. Tischner: *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków 1997, s. 293.

a potem nowy totalitaryzm”⁵⁶. W tym kontekście J. Gowin przypomina, że opisywani krytycy liberalizmu aprobują tezę Leszka Kołakowskiego o „samo-zatruciu społeczeństwa otwartego”.

Podobne zastrzeżenia formułowane są także wobec innych wartości liberalnych, jak pluralizm i tolerancja. Jak piszą ich krytycy – stwierdza J. Gowin – o ile klasyczna koncepcja tolerancji oznaczała potrzebę cierpliwego godzenia się z różnorodnością postaw i opinii oraz szacunku dla odmienności drugiego człowieka, o tyle „nowa idea tolerancji” jest swoistą ideologią, uznającą tolerancję za wartość absolutną, kosztem innych wartości, takich jak: miłosierdzie, prawda, sprawiedliwość⁵⁷. Tak rozumiana tolerancja w swych praktycznych przejawach rodzi postawy nietolerancji i zagraża wolności religijnej, ponieważ, aby być tolerowanym, trzeba być przeźroczystym, co oznacza ukrywanie religijnej tożsamości. W przeciwnym wypadku religijne zaangażowanie uznaje się za przejaw fanatyzmu, grożącego rozbiciem pluralistycznego porządku społecznego. W ten sposób próbuje się na katolikach wymusić akceptację relatywizmu.

Inną płaszczyzną krytyki liberalnej kultury ze strony myślicieli katolickich jest sposób rozumienia prawdy i w konsekwencji także dobra. Oskarżenie formułowane jest na kilku poziomach. Wskazuje się na jej obojętność wobec prawdy. Następnie zarzuca się kulturze liberalnej, że traktuje prawdę zgodnie z założeniami postmodernistycznymi, jako kategorię polityczną i opresyjną, zgodnie z którą „samo roszczenie do posiadania prawdy obiektywnej oznacza [...] zamaskowane dążenie do sięgnięcia po władzę autorytarną; odwoływanie się więc do obiektywnych kryteriów prawdy i fałszu (czy też dobra i zła) nie tylko oznacza hołdowanie anachronicznej iluzji, ale także jest niemoralne”⁵⁸. Odrzucając ten zarzut, zwraca się uwagę, że to właśnie aprobata dla postmodernistycznego kwestionowania prawdy ma charakter polityczny i służy odrzuceniu możliwości obiektywnego poznania przeszłości, a także możliwości jej oceny, co wiąże się z zamazywaniem odpowiedzialności za czasy PRL. Kolejny poziom krytyki zwraca uwagę na relatywizację prawdy dzięki przyjęciu koncepcji człowieka jako twórcy obiektywnego sensu. Jeszcze inny poziom sporu wiąże się z zarzutem, że rozumienie prawdy w katolicyzmie ma charakter fundamentalistyczny i ideologiczny oraz uniemożliwia racjonalną debatę. J. Gowin twierdzi, że problem ten na ogół umyka uwadze ludzi Kościoła katolickiego, „czego skutkiem jest balansowanie na granicy oddzielającej religię od ideologii, a Kościół od partii politycznej”⁵⁹. Twierdzi dalej, że kwestia ta została wnikliwie przeanalizowana przez M. Ziębę. Zgodnie

⁵⁶ Tamże, s. 285.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 287.

⁵⁹ Tamże, s. 288.

z nim ideologia charakteryzuje się dwiema cechami. Po pierwsze, nie interesuje jej problem prawdy, lecz stosunek do niej. Wyznawca ideologii uznaje się za jedynego posiadacza prawdy. Po drugie, ideologia upoważnia wyznawcę do narzucania innym własnych poglądów. Jak pisze J. Gowin, zdaniem M. Zięby koncepcje głoszone przez Kościół katolicki nie są ideologią w pierwszym znaczeniu, ponieważ nie zakłada się tutaj, że Kościół katolicki jest posiadaczem prawdy, a tylko tym, kto ją przechowuje. Jeśli zaś idzie o drugi aspekt rozumienia ideologii, to w przeszłości można zauważyć wiele przykładów ideologizacji chrześcijańskiego przesłania, lecz od czasu Soboru Watykańskiego II, a szczególnie encyklik *Centesimus annus* oraz *Tertio millennio* uznano ideologizację wiary za sprzeniewierzenie się jej istocie. Uznanie prawdy absolutnej nie musi prowadzić do fundamentalizmu, tak jak relatywizm poznawczy nie chroni przed nim. J. Gowin, powołując się na M. Ziębę, stwierdza, że między agnostycyzmem a fundamentalizmem istnieje duży obszar chrześcijańskiej wspinaczki ku prawdzie, której jedynym posiadaczem jest Bóg⁶⁰. Także relatywizm przybiera formy zideologizowane, „staje się wtedy przeświadczeniem, iż jego głosiciel jest posiadaczem ostatecznej prawdy o tym, że nie ma prawdy ostatecznej”⁶¹. Rozważania te prowadzi M. Ziębę – twierdzi J. Gowin – do tezy, że Kościół katolicki i liberalizm błędnie spostrzegają się jako wrogowie, podczas gdy ich wspólnym zagrożeniem jest ideologia. Pogląd taki jest – według Gowina – w Kościele katolickim bardzo rzadki, a chrześcijański liberalizm akceptuje się tylko w części krytycznej wobec współczesnej kultury. Natomiast jest odrzucany jako propagowanie pogaństwa wówczas, gdy wskazuje zbieżność chrześcijańskiej i liberalnej koncepcji społeczeństwa. W rezultacie prezentacji tych problemów J. Gowin kolejny raz pisze, że dominujący nurt polskiego katolicyzmu nie jest przygotowany do spotkania z nowoczesną kulturą. Jednostronnie koncentruje się na jej słabościach, a przecież jest nieprawdopodobne, aby nowoczesna kultura nie była w stanie niczym wzbogacić świata chrześcijańskich wartości. „Gdyby nawet tak było, zamykając się na nią, Kościół utrudnia sobie dotarcie do ludzi, którzy w niej wzrastają, a którzy potrzebują z jego strony duchowego wsparcia”⁶². Trzeba jednak pamiętać – pisze J. Gowin – że istnieją różne liberalizmy, lecz dla myślicieli katolickich synonimem liberalizmu jest ten o nastawieniu „lewicowym” – nieprzychylny Kościołowi katolickiemu i religii, głoszący ideały społeczeństwa otwartego, nieprzychylny neoliberalnym rozwiązaniom ekonomicznym. Takie odczytanie liberalizmu ułatwia formułowanie negatywnych opinii o nim. Jednak J. Gowin wątpi, czy ten „lewicowy” liberalizm, przynajmniej w swych skrajnych wersjach, jest jeszcze liberalizmem⁶³.

⁶⁰ Tamże, s. 289.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 290.

⁶³ Tamże, s. 291.

Chrześcijańscy liberałowie, powiada J. Gowin, są pełni rozterek. Mają świadomość stanu współczesnej kultury, wiedzą, że oscyluje wokół punktu, w którym znak dodatni zmienia się w znak ujemny: „wolność – w samowolę, tolerancja – w indyferentyzm, krytycyzm – w odrzucający wszelkie tabu nihilizm, wyzwalanie się spod presji przebrzmiałych autorytetów – w zrywanie łączności z tradycją, rozluźnianie kontroli wspólnoty nad jednostką – w uwiad poczucia dobra wspólnego”⁶⁴. Temu opisowi towarzyszy jednocześnie przekonanie o istnieniu w liberalizmie mechanizmów korekcyjnych, które w dłuższej perspektywie czasowej doprowadzą nie do wykorzeniania tradycyjnych wartości, lecz ich adaptacji, umożliwiającej współistnienie wartości tradycyjnych i systemu instytucji liberalnych. Dodatkowym czynnikiem rodzącym rozterki chrześcijańskich liberałów jest to, że nie chodzi im tylko o promocję liberalizmu, lecz przede wszystkim o pogłębienie religijności i ochronę Kościoła katolickiego. Zadania te rodzą wzajemne napięcia. Szczególny niepokój wywołuje w nich konserwatywna obrona religii, która prowadzi do „ideowego samorozbrojenia” Kościoła katolickiego. Dzieje się tak dlatego, ponieważ prędzej czy później wolność przeniknie do Kościoła katolickiego, który nie jest na to przygotowany. W tej sytuacji najlepszym wyjściem byłoby otwarcie się Kościoła katolickiego na świat, „które – nie będąc »wyprzedającą« chrześcijaństwa – stanowiłoby formę inkulturacji”⁶⁵.

Przedstawiony sposób rozumienia chrześcijańskiego liberalizmu charakteryzuje – utrzymuje J. Gowin – środowiska skupione wokół „Tygodnika Powszechnego” oraz „Znaku”, a najdojrzałą formę postawa ta osiągnęła w pracach J. Tischnera. Najważniejsze refleksje tego myśliciela dotyczą „fenomenologii lęku przed wolnością”. Lęk ten niszczy duchową substancję polskiego katolicyzmu, obarcza wolność winą za zło ery postkomunistycznej i powoduje, iż zapomina się, że wolność jest jakby bramą, przez którą wchodzi się do wnętrza chrześcijańskiego domostwa⁶⁶. Tischner przyznaje, że wolność chrześcijańska różni się od wolności liberalizmu, ponieważ w chrześcijańskiej koncepcji wolności ważne jest wewnętrzne wyzwolenie od grzechu, nie chodzi o wolność negatywną, wolność „od”, lecz o wolność pozytywną, wolność „do”. Jednak tym, co łączy chrześcijańską i liberalną koncepcję wolności (i jest to fundamentalna tożsamość), jest założenie, że wolność związana jest z istotą człowieka. „Liberalizm zgodny z duchem ewangelicznym nie mówi: wszystko wolno. On mówi: od twojej wolności zależy bardzo wiele – jakość życia twego i twojej rodziny, charakter wspólnoty, kształt człowieczeństwa; dlatego jesteś odpowiedzialny *wobec* wartości i *za* nie. Liberalizm, którego poszukują chrześcijańscy liberałowie, nie jest na płaszczyźnie etycznej postawą

⁶⁴ Tamże, s. 302.

⁶⁵ Tamże, 303.

⁶⁶ Tamże, s. 304; cytāt z: J. Tischner: *Wolność – łaska wszystkich łask*. W: Tenże: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1993.

przyzwolenia; nie mówi: ja chcę, lecz: ja powinienem. Dlatego określić go można mianem liberalizmu odpowiedzialności”⁶⁷.

Jaka przyszłość czeka chrześcijański liberalizm? Zdaniem J. Gowina czynnikiem zbliżającym liberalizm i chrześcijaństwo było (i jest?) doświadczenie klęski, jakiej chrześcijaństwo i liberalizm doznały w sercu chrześcijańskiej Europy w konfrontacji z totalitaryzmem. Zaowocowało to przeświadczeniem kruchości instytucji liberalnych i bezradności religii wobec zła. Doprowadziło do stopniowego zbliżenia liberałów i chrześcijan, „które w Polsce przybrało tak wyraziste formy po roku 1989”⁶⁸. Został przełamany stereotyp o nieusuwalnym konflikcie aksjologicznym chrześcijaństwa i liberalizmu. Zaczęto zauważać to, co łączy: uznanie wolności za wartość, ideę ograniczania państwa przez prawo, przyznanie, że potrzebne jest stwarzanie warunków wolności i twórczości, krytyka kolektywizmu i inżynierii społecznej. Dzięki obronie kapitalizmu chrześcijańscy liberałowie spowodowali, że Kościół katolicki w Polsce nie stał się bastionem tradycjonalistycznych przeciwników modernizacji, lecz obszarem sporów i poszukiwań. Przyszłość chrześcijańskiego liberalizmu w Polsce zależy od sposobu rozwiązywania dwóch doktrynalnych trudności. Pierwsza dotyczy konfliktu między negatywnym a pozytywnym rozumieniem wolności. Druga – rozróżnienia między liberalizmem-techniką i liberalizmem-ideologią.

Pierwszą trudność, pisze J. Gowin, zauważył J. Szacki⁶⁹. W książce *Liberalizm po komunizmie* stwierdza, że liberałowie w Polsce odrzucają koncepcję wolności negatywnej, tymczasem takie rozumienie wolności należy do zasadniczych elementów myśli liberalnej i trudno uznać za liberalne koncepcje odrzucające negatywne ujęcie wolności. J. Gowin kwestionuje zasadność przedstawionej opinii. Twierdzi, iż opiera się ono na fałszywej przesłance. „Chrześcijańscy liberałowie nie odrzucają bowiem negatywnej koncepcji wolności, a jedynie kwestionują *fałszywą dychotomię wolności negatywnej i pozytywnej*. Akceptują negatywną koncepcję wolności na gruncie polityki i ekonomii, głoszą jednocześnie potrzebę jej uzupełnienia »pozytywnym« programem edukacyjnym czy wzorcami kulturowymi”. W wymiarze zasadniczym nie ma nieusuwalnej sprzeczności między chrześcijańską koncepcją człowieka „jako istoty, której wolność realizuje się w powołaniu do wyzwolenia od grzechu”⁷⁰ a liberalnym ujęciem wolności negatywnej zakładającej istnienie przestrzeni, w której jednostka ma niezbywalne prawo do decyzji. Odwołuje się tutaj do soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* i twierdzi, że nie widać powodów, dla których negatywne pojmowanie wolności nie dałoby się pogodzić z chrześcijańskim przekonaniem, iż tylko wówczas człowiek uczyni właściwy

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 305.

⁶⁹ Patrz: J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie...*

⁷⁰ J. Gowin: *Kościół w czasach wolności...*, s. 307.

użytek z tej wolności, gdy podejmie działania zgodne z obiektywnym porządkiem wartości. Dla złagodzenia formuły dodaje, że XVII-wieczni liberałowie powiedzieliby, że chodzi o prawo natury⁷¹. Problemem jest więc to, co dzieje się praktycznie i jest wynikiem odmiennego odczytywania konkretnej, historycznej sytuacji człowieka. Dla chrześcijan nie do zaakceptowania jest ewolucja liberalnego rozumienia wolności negatywnej polegająca na przesuwaniu granicy moralnej, społecznej, obyczajowej suwerenności jednostki. J. Gowin swój dystans do tej ewolucji wyraża przez ujęcie w cudzysłów „wyzwalania” z pęt, o którym tutaj mówi. W efekcie ów proces „wyzwalania” doprowadził do tego, że współcześnie „przyszła pora na usunięcie ograniczeń obwarowanych najsurowszymi zakazami chrześcijańskiego tabu (takimi jak: nieograniczone prawo do aborcji, eutanazja, małżeństwa homoseksualistów itp.)”⁷². Nie ma więc zasadniczego konfliktu na płaszczyźnie negatywnego i pozytywnego rozumienia wolności. Istnieje natomiast konflikt o charakterze zasadniczym, zauważa J. Gowin, między chrześcijaństwem a relatywizmem obecnym w liberalizmie. Relatywizm ten można usunąć tylko wówczas, gdy liberalizm odwoływałby się do idei prawa naturalnego.

Druga doktrynalna trudność wiąże się z zakwestionowaniem rozróżnienia między liberalizmem-techniką i liberalizmem-ideologią. Jest to rzeczywista trudność – pisze J. Gowin – ponieważ nie sposób zakwestionować tezy, że sposób funkcjonowania instytucji gospodarczych pociąga za sobą zmiany mentalności i „niewiele faktów potwierdza wiarę chrześcijańskich liberałów, że stoimy w obliczu pojednania »ducha demokratycznego kapitalizmu« i ducha religii”⁷³. Obserwacja współczesnego kapitalizmu wskazuje, że religia jest coraz bardziej spychana na margines. Chociaż, według J. Gowina, trudno mówić o jakiejś koniecznej, nieodwracalnej tendencji do pogłębiania się szczeliny między *homo oeconomicus* a *homo religious*, „to dopiero na przykładzie Polski będzie można orzec, czy liberalizm jest w istocie sprzymierzeńcem, czy wrogiem Kościoła”⁷⁴. Nie ma więc – pisze J. Gowin – prostej, optymistycznej odpowiedzi na pytanie o szanse chrześcijańskiego liberalizmu.

Możliwy jest kompromis

M. Zięba OP twierdzi, że możliwy jest kompromis między katolicką nauką społeczną a liberalizmem. Warunkiem podstawowym jest nietraktowanie

⁷¹ Tamże, s. 308.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże, s. 309.

⁷⁴ Tamże, s. 310.

religii jako ideologii. To jest kluczowy punkt jego sposobu określenia warunków kompromisu. Przy czym M. Zięba bardziej zwraca uwagę na historyczny kontekst konfliktu liberalizm – Kościół katolicki niż na teoretyczny. Zapewne dzięki temu łatwiej mu poszukiwać kompromisu. Jeśli idzie o problem prawdy, to M. Zięba jest zdania, że społeczeństwo w pełni liberalne, deprecjonujące sferę ducha, realizujące negatywną koncepcję wolności istnieć nie może, ponieważ oznaczałoby to atrofie więzi społecznych. Z drugiej strony pisze, że prawda nie musi oznaczać groźby totalitaryzmu. Groźba taka pojawiłaby się tylko wówczas, gdyby religia stała się ideologią. Wedle niego religia nie istnieje wprawdzie bez odniesienia do Absolutu, lecz nie każdy wierzący czuje się i jest jej dysponentem. Dlatego sądzi, że katolicyzm nie jest ideologią, ponieważ Kościół nie ma prawdy absolutnej w tym sensie, że nie ujmuje różnorodnej rzeczywistości w sztywny schemat oraz nikomu jej nie narzuca⁷⁵. Przyznaje, że w historii chrześcijaństwa zdarzało się redukowanie religii do ideologii. Nie wypowiada się w kwestii, czy w tej chwili mamy z tym do czynienia.

Możliwy jest, powiada M. Zięba, kompromis między liberalizmem a społeczną nauką Kościoła. W *Centesimus annus* Jan Paweł II przedstawił współczesnemu światu katolicką wersję liberalizmu⁷⁶. Odmienności między społeczną nauką Kościoła katolickiego a liberalizmem mają zróżnicowany charakter, wynikają z odmiennych koncepcji świata, lecz także z kontekstu historycznego, sytuacyjnego związanego z momentem i miejscem tworzenia się liberalizmu w XVIII- i XIX-wiecznej Europie. Kontekst ten można dzisiaj przezwyciężyć. Możliwe jest współistnienie liberalizmu i społecznej nauki Kościoła, lecz wymaga to wzajemnego rozpoznania oraz przewartościowania niektórych pojęć. Zagrożeniem liberalizmu nie jest wiara w prawdę absolutną, a zagrożeniem Kościoła nie jest wolność, lecz tylko jej pewien sposób ujęcia.

Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus* doczekała się, pisze M. Zięba, wielu pochwał nawet ze strony przysięgłych liberałów. „Chwalono ją za precyzyjną krytykę socjalizmu i państwa opiekuńczego, za silne poparcie dla demokracji i własności prywatnej, za akceptację wolnorynkowej ekonomii oraz pochwałę ludzkiej przedsiębiorczości i duży nacisk, jaki kładzie papież na wolność osoby ludzkiej”⁷⁷. Jednak dla liberalnych odbiorców problem pojawia się wraz z analizą papieskiej koncepcji wolności, jej powiązania z prawdą. Dla klasyków liberalizmu (odwołuje się tutaj do M. Friedmana) nie do przyjęcia jest koncepcja prawdy absolutnej oraz jej połączenie z wolnością.

⁷⁵ Dla M. Zięby OP ideologia odgrywa podobną rolę jak u A. Szahaja fundamentalizm; patrz: A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitaristami a „sprawa polska”*. Warszawa 2000, s. 203 i nast.

⁷⁶ M. Zięba OP: *Kościół wobec liberalnej demokracji*. W: M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba OP: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993, s. 113–153; s. 136.

⁷⁷ Tamże, s. 125.

Ich zdaniem idea prawdy absolutnej prowadzi do totalitaryzmu, świadczyć ma o tym historia Kościoła katolickiego. Odpowiadając na takie zarzuty, M. Zięba analizuje dwa pytania: czy możliwe jest istnienie wolnego społeczeństwa bez idei prawdy absolutnej oraz czy prawda absolutna nieuchronnie wiedzie ku totalitaryzmowi⁷⁸. Na pytanie pierwsze M. Zięba odpowiada negatywnie. Píše, że społeczeństwo w pełni liberalne, to znaczy kierujące się indywidualizmem, deprecjonujące sferę ducha oraz realizujące negatywną koncepcję wolności, istnieć nie może. Takie społeczeństwo w samych swych podstawach ma wpisany mechanizm atrofii więzi społecznych i erozji społecznej komunikacji. Bez istnienia prawdy absolutnej⁷⁹, bez przyjęcia obiektywnego istnienia wartości regulujących podstawy funkcjonowania społeczeństwa nie może ono funkcjonować. Jednak przyjęcie istnienia prawdy absolutnej nie musi oznaczać groźby totalitaryzmu, ponieważ zagrożenie wolności pojawia się nie w koncepcji prawdy absolutnej, lecz w stosunku do niej⁸⁰. Zagrożenie to pojawia się wówczas, gdy religia przekształca się w ideologię. Żadna religia – pisze on – nie istnieje bez odniesienia do Absolutu, lecz nie oznacza to, że każdy wierzący czuje się i jest dysponentem prawdy objawionej. Jeśli tak się dzieje, to oznacza to zredukowanie wiary do ideologii, co zdarzało się w historii chrześcijaństwa. Występowały także inne ideologie, w tym również liberalne, „choć trzeba dodać, że liberalizm nawet jako ideologia ma wszechpione antytotitarne mechanizmy”⁸¹. Religia nie jest ideologią, ponieważ Kościół nie jest ani posiadaczem Prawdy, ani też nie poznał jej w sposób wyczerpujący. To ideologia rości sobie pretensję do posiadania prawdy absolutnej. Sam fakt uznania prawdy absolutnej nie jest groźny, lecz stosunek do niej zakładający jej posiadanie. „Totalitaryzm rodzi się dopiero z uznania, że się tę prawdę posiada, że się ją na tyle poznało, iż możliwe jest »ujęcie w sztywny schemat tak bardzo różnorodnej rzeczywistości społeczno-politycznej« (*Centesimus annus*, 46)”⁸². M. Zięba przyznaje, że w akcie uznania absolutnej prawdy zawiera się pokusa totalitarna, lecz przecież – pisze – także koncepcja wolności negatywnej, prowadząc do erozji więzów międzyludzkich, nie zabezpiecza automatycznie przed taką groźbą.

M. Zięba uznaje, że konflikt między Kościołem katolickim, religią a liberalizmem był nieuchronny. Jednak w ogniu wzajemnych oskarżeń i podejrzliwości nie było możliwe precyzyjne zidentyfikowanie przeciwnika. Liberalizm

⁷⁸ Tamże, s. 126.

⁷⁹ A. Szahaj (*Jednostka czy wspólnota...*, s. 203 i nast.) koncepcję prawdy absolutnej uznaje za fundamentalistyczny i paternalistyczny mit, mający eliminować wszelkie konflikty i wątpliwości oraz usprawiedliwiający skuteczną kontrolę ludzi; w jej świetle każda wątpliwość jest traktowana jako zdrada ideałów.

⁸⁰ M. Zięba OP: *Kościół wobec...*, s. 131.

⁸¹ Tamże, s. 132.

⁸² Tamże.

nie zauważył, że zagrożeniem nie jest wiara w prawdę absolutną, lecz ideologia. Z kolei Kościół nie zauważył, że nie zagraża mu wolność, lecz pewna jej koncepcja. Zdaniem M. Zięby istnieją dwa liberalizmy oparte na odmiennym rozumieniu wolności. Pierwszy ma charakter indywidualistyczny, opiera się na negatywnej koncepcji wolności, odrzuca ideę prawdy absolutnej. „Więcej wolności oznacza tu mniej ograniczeń, a sens moim czynom nadają ja sam jako wolny podmiot”⁸³. Drugi typ liberalizmu, związany z tradycją anglosaską, nie odrywa wolności od prawdy absolutnej. Zakłada się tutaj, że wolność może być ukierunkowana ku prawdzie. „Nie dąży ona do wypracowania jedynie słusznego i ostatecznego rozwiązania, typowego dla totalitaryzmów, lecz jest raczej [...] kompasem, w którym pomimo tego, że igła magnetyczna nigdy nie jest całkowicie nieruchoma, z łatwością jednak można rozeznaczyć kierunki”⁸⁴. Takie ujęcie wolności i istnienia Absolutu pozwala poszukiwać i budować duchową wspólnotę opartą nie tylko na wzajemnym interesie. Orędownikiem takiego wspólnotowego liberalizmu był lord Acton, a współcześnie inspiruje wielu amerykańskich katolickich teologów i filozofów, takich jak: Michael Novak, Richard J. Neuhaus, George Weigel, Robert Sirico. „Jeżeli z liberalizmem indywidualistycznym, zarówno na poziomie teorii, jak i praktyki, katolicyzm jest i będzie w głębokim oraz nieusuwalnym konflikcie, to liberalizm drugiego rodzaju – wspólnotowy i otwarty na prawdę absolutną – może być bardzo twórczą inspiracją dla katolickiej nauki społecznej”⁸⁵. Postawienie takiej tezy jest możliwe dopiero teraz, po II Soborze Watykańskim, szczególnie po *Deklaracji o wolności religijnej*, w której zawarte jest stwierdzenie, że prawo do wolności ma fundament w naturze człowieka oraz po *Konstytucji duszpasterskiej i Kościele*, w której z kolei zawarty jest pogląd, że człowiek do dobra może zwracać się tylko w sposób wolny. Kolejnym nowatorskim społecznym dokumentem Kościoła jest encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus*, zawierająca pochwałę wolnorynkowej gospodarki za jej efektywność oraz oparcie na wolności osoby, za promowanie ludzkiej kreatywności. Encyklika – pisze – afirmuje również porządek demokratyczny, aprobując jego autonomię. W encyklice obecne jest stwierdzenie, że człowiek stworzony jest do wolności, występuje tam także ostra krytyka totalitaryzmu łącznie z podkreśleniem, że to raczej ateizm jako filozofia społeczna (13), a także agnostycyzm i sceptyczny relatywizm (46) łatwo mogą prowadzić ku totalitaryzmowi⁸⁶. Jednocześnie papieskie rozumienie wolności zakłada ścisły związek z prawdą i odpowiedzialnością, lecz „w jego wizję życia gospodarczego i politycznego bardzo silnie wpisane są antyau-

⁸³ Tamże, s. 133.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 134.

⁸⁶ Tamże, s. 135.

torytarne i antyideologiczne elementy”⁸⁷. Zakłada skierowanie jednostki ku wspólnocie. Jest to więc koncepcja, którą podzielają zwolennicy liberalizmu wspólnotowego.

Negacja filozoficznych i aksjologicznych aspektów liberalizmu

S. Kowalczyk kwestionuje filozoficzne i aksjologiczne aspekty liberalizmu, natomiast aprobuje liberalizm społeczno-polityczny oraz ekonomiczny. Wobec liberalizmu wysuwa tradycyjne zarzuty, utożsamiając go z subiektywizmem, relatywizmem, skrajnym indywidualizmem. Zarzuca liberalizmowi błędną koncepcję człowieka, społeczeństwa i państwa. Twierdzi, że liberalizm odrzuca koncepcję wspólnoty. W duchu antyliberalnym interpretuje wypowiedzi papieży. Chociaż z założenia dokonuje przeglądu całości liberalizmu, to prawie zupełnie pomija współczesnych liberałów.

Istnieją różne liberalizmy, pisze S. Kowalczyk. Ekonomiczny oraz społeczno-polityczny Kościół katolicki w zasadzie akceptuje, natomiast odrzuca liberalizm filozoficzno-aksjologiczny⁸⁸. Liberalizm ekonomiczny utożsamiany jest z kapitalizmem, akceptacją własności prywatnej, wolnego rynku, przedsiębiorczości i odpowiedzialności. Tak rozumiany kapitalistyczny liberalizm w zasadzie jest aprobowany przez Kościół katolicki. Potwierdzeniem jest encyklika *Centesimus annus* Jana Pawła II. Rozumienie własności prywatnej w Kościele katolickim jest wprawdzie inne niż w liberalizmie, ponieważ akcentuje jej społeczne aspekty, lecz jest trwałym elementem społecznej nauki Kościoła. Nauka ta nie wnosi także istotnych zastrzeżeń pod adresem liberalizmu społeczno-politycznego, pisze S. Kowalczyk, „choć np. w sprawie praw człowieka odmiennie rozkłada akcenty”⁸⁹. Model państwa charakteryzujący się trójpodziałem władzy, demokracją parlamentarną, pluralizmem partii politycznych, ochroną praw człowieka jest współcześnie powszechnie aprobowany i nie dotyczy tylko liberalizmu. Jednak niektóre elementy tego modelu zostały przez tę doktrynę / kierunek polityczny zainicjowane.

Prezentacja liberalizmu przedstawiona przez S. Kowalczyka obejmuje kilka poziomów. Ujmuje aspekty historyczny i systematyczny, w tym ostatnim rekonstruuje myśl antropologiczno-społeczną liberalizmu. Przedstawia także swoją interpretację stosunku Kościoła katolickiego do liberalizmu.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ S. Kowalczyk: *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice 1995.

⁸⁹ Tamże, s. 215.

Pojęcie liberalizmu, pisze S. Kowalczyk, nie jest jednoznaczne. „Niektórzy liberalizmem nazywają gloryfikację indywidualnej wolności człowieka i jego praw w życiu społeczno-politycznym, inni widzą w nim przede wszystkim postulat wolności ekonomicznej i wolnego handlu, jeszcze inni łączą liberalizm ze zjawiskiem moralnego laksyzmu czy wręcz rozprzężenia”⁹⁰. Z pewnością – stwierdza – zjawiska te związane są z liberalizmem, lecz nie stanowią jego istoty. Pojęcie to oznacza różne sprawy: metodę refleksji nad społeczeństwem, sposób rządzenia państwem, konkretną partię, ideologię. Różnorodność liberalizmu nie wyklucza istnienia cech wspólnych określających jego istotę. Zdaniem S. Kowalczyka do istoty liberalizmu należy ścisły związek z ekstremalnym indywidualizmem i kapitalizmem. „Indywidualizm stanowi bezsprzecznie jedną z najważniejszych przesłanek filozoficznych liberalizmu, natomiast kapitalizm jest konsekwencją liberalizmu w życiu gospodarczym”⁹¹. Dla przeważającej części zwolenników – pisze S. Kowalczyk – liberalizm jest specyficzną filozofią społeczną, a nawet światopoglądem o wyraźnym profilu naturalistycznym. „Liberalizm koncentruje uwagę na jednostkowym człowieku, przyznając mu nieograniczoną wolność i autonomię – we wszystkich sferach ludzkiego życia”⁹². Istnieje wiele odmian liberalizmu, uzależnionych od kryteriów chronologicznych, geograficznych, ideologicznych, problemowych. Biorąc pod uwagę kryterium chronologiczne, S. Kowalczyk wyróżnia: prekursorów (Adam Smith), wczesny liberalizm (Alexis de Tocqueville, Charles de Montalembert, lord Acton, podjęto tu także, mówi, próbę połączenia liberalizmu z myślą chrześcijańską), stary liberalizm (między innymi skierowany przeciw Kościołowi i socjalizmowi) i neoliberalizm. Proponuje także podział na liberalizm klasyczny (od końca XVII do XIX wieku) oraz współczesny (XX wiek). Z kolei biorąc pod uwagę kryteria problemowe, wyróżnia między innymi liberalizm: ekonomiczny, polityczny, aksjologiczny; jest to podział najczęściej stosowany przez S. Kowalczyka, choć wyróżnia jeszcze inne.

S. Kowalczyk przedstawia historię klasycznych wersji liberalizmu. Charakteryzuje klasyczny liberalizm angielski. Wśród myślicieli tego nurtu wyróżnia Thomasa Hobbesa, Johna Locke’a, Davida Hume’a, Johna Stuarta Milla. Pisze, że liberalizm był dominującym nurtem filozoficzno-społecznym w Wielkiej Brytanii. Cechą charakterystyczną tego liberalizmu jest pochwała idei współzawodnictwa, wolności działania ekonomicznego oraz naturalistyczne rozumienie religii⁹³. Dalej opisuje klasyczny liberalizm francuski. Do głównych przedstawicieli zalicza: Jeana J. Rousseau, Benjamina Constanta, Monteskiusza. Na podstawie poglądów I. Kanta przedstawia także liberalizm

⁹⁰ Tamże, s. 9.

⁹¹ Tamże, s. 12.

⁹² Tamże, s. 14.

⁹³ Tamże, s. 27 i nast.

niemiecki. Charakteryzując współczesny neoliberalizm, odwołuje się do Alexisa de Tocqueville'a, Franza Böhma, Wilhelma Röpkego, Waltera Euckena, Friedricha A. von Hayeka, Michaela Novaka, Roberta Nozicka, Milтона Friedmana. Na zakończenie części historycznej omawia polski liberalizm. Uznaje, że nie był on zbyt znaczący. Jego cechą charakterystyczną jest: odrzucenie agresywnego „darwinizmu społecznego”, akceptowanie socjalnych obowiązków państwa, wartości narodowych oraz powiązanie z katolicyzmem⁹⁴. Liberalowie w Polsce pojawili się na przełomie XVIII i XIX wieku. Do polskich liberałów zalicza (nieraz z zastrzeżeniami) następujących działaczy politycznych, filozofów, są nimi: Adam Czartoryski, Ksawery Drucki-Lubecki, Stanisław Kostka Napierski, bracia Wincenty i Bonawentura Niemojewscy, Stanisław Staszic, bracia Hieronim i Walerian Stroynowscy, Piotr Maleszewski, Józef Maria Hoene-Wroński, August Cieszkowski, Henryk Kamiński, Józef Supiński, Julian Dunajewski. Wśród współczesnych polskich liberałów wymienia Ferdynanda Zweiga, Janusza Korwina-Mikke, Lecha Mażewskiego, a więcej miejsca poświęca Mirosławowi Dzielskiemu.

Twierdzi, że M. Dzielski przedstawił całkiem inną wersję liberalizmu. Na jego koncepcję „wywarł wpływ katolicyzm, który nie zmniejszył uwielbienia dla współczesnych teoretyków liberalizmu, w tym i dla F. von Hayeka”⁹⁵. Dzielski, pisze S. Kowalczyk, łączył liberalizm z racjonalizmem, lecz odrzucił oświeceniowy kult rozumu. Domagał się zagwarantowania wolności osobistej, lecz jednocześnie mówił o potrzebie ustalenia granic wolności i poszukiwaniu społecznych kompromisów. Uznawał ochronną funkcję państwa wobec ludzi znajdujących się w potrzebie, lecz przestrzegał przed rozszerzaniem opieki społecznej poza niezbędne minimum. Łączył liberalizm z konserwatyzmem, polemizował z lewicowymi ideologiami, w tym z marksizmem i socjalizmem. Polskim komunistom proponował historyczny kompromis polegający na pozostawieniu im władzy politycznej, a przekazaniu społeczeństwu samorządu w zakresie spraw gospodarczych. S. Kowalczyk pisze, że na uwagę zasługuje stosunek Dzielskiego do religii. Ten ostatni pomniejszał krytyczny stosunek liberalizmu do religii, zwłaszcza chrześcijaństwa. Pomijał milczeniem wątki naturalistyczne i relatywistyczne liberalizmu. Aprobował obecność Kościoła we współczesnej Polsce i na świecie, szczególnie misję ewangelizacyjną Jana Pawła II. Dostrzegał wkład Kościoła w obronę praw człowieka. Pozytywnie oceniał rolę Kościoła katolickiego w Polsce, ponieważ Kościół bronił praw człowieka i narodu, był rzecznikiem etosu i kultury politycznej, etos „Solidarności”, stwierdził, ma rodowód chrześcijański⁹⁶. S. Kowalczyk z dystansem ocenia pogląd Dzielskiego na religię. Pisze, że bardziej odzwierciedla jego osobiste

⁹⁴ Tamże, s. 91–92, 94.

⁹⁵ Tamże, s. 97.

⁹⁶ Tamże, s. 99.

sympatie niż rzeczywisty stosunek liberalizmu do religijnej wiary⁹⁷. Poglądy Dzielskiego – pisze S. Kowalczyk – odbiegały od klasycznego liberalizmu, choć solidaryzował się podstawowymi zasadami tego nurtu: ideą wolnego rynku (choć nie w jego wersji skrajnej), ograniczeniu funkcji państwa do niezbędnego minimum, eksponowaniu wolności w życiu społecznym. „Próba reinterpretacji liberalizmu przez M. Dzielskiego jest interesująca, zwłaszcza w zakresie łączenia chrześcijańskiego etosu z liberalną ideą wolności”⁹⁸.

S. Kowalczyk rekonstruuje także myśl antropologiczno-społeczną liberalizmu. Liberalizm, pisze, opowiada się za relacyjno-indywidualistyczną koncepcją człowieka, podkreślającą historyczne uwarunkowania tej idei. Cechą charakterystyczną tej koncepcji są: wpływ nominalizmu, ekstremalny indywidualizm, aktualizm, depersonalizacja ludzkiego bytu, subiektywizm, relatywizm, aksjologiczna atrofia, ewolucjonizm, kreatywność⁹⁹. Ludzie pojmowani są jako zamknięte „centrum energetyczne”, istniejąc nie dla siebie, lecz obok siebie. „Oczywiście zachodzą pomiędzy nimi interakcje, ale społeczne relacje są interpretowane głównie w kategoriach energetyczno-funkcjonalnych, a nie osobowo-intencjonalnych”¹⁰⁰. Ludzie nie tworzą w tej koncepcji wspólnoty¹⁰¹, lecz stanowią zbiór jednostek kierujących jednostkowymi interesami. Jednostki są jedyną rzeczywistością, odmawia się życiu społecznemu ontologicznej podstawy. W kategorii indywiduum pomijany jest wymiar osobowy. Cechą charakterystyczną neoliberalnej antropologii, pisze S. Kowalczyk, jest aktualizm. Człowiek pojmowany jest tutaj jako ciąg przeżyć, doznań, odczuć, decyzji pozbawionych stabilnego bytowego fundamentu¹⁰². Antropologia ta kwestionuje kategorię substancji charakterystyczną dla filozofii klasycznej, kategorię nieodzowną przy akceptacji duszy jako psychiczno-duchowego „ja”. Ontologiczny antysubstancjalizm podważa autentyzm i trwałość życia społecznego. „Skoro człowiek nie istnieje, a dopiero staje się, to pojęcie odpowiedzialności traci bytowe zaplecze. Trudno mówić o trwałej przyjaźni, dozgonnej miłości, międzyludzkiej wierności czy poczuciu bezpieczeństwa wówczas, kiedy neguje się osobowo-substancjalne człowieczeństwo”¹⁰³. Inną cechą liberalnej antropologii, twierdzi S. Kowalczyk, jest jaskrawy naturalizm, „graniczący często z jawnym materializmem”¹⁰⁴. Powoduje to bądź zamknięcie

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże, s. 100.

⁹⁹ Tamże, s. 109.

¹⁰⁰ Tamże, s. 109–110.

¹⁰¹ A. Szahaj (*Jednostka czy wspólnota...*, s. 322 i nast.), odwołując się do koncepcji J. Rawlsa, sądzi, że możliwy jest liberalizm wzbogacony o elementy wspólnotowe pomijane przez tradycyjny liberalizm; liberalizm ten nazywa „ponowoczesnym” lub „komunitarystycznym”.

¹⁰² S. Kowalczyk: *Liberalizm i jego filozofia...*, s. 110.

¹⁰³ Tamże, s. 111.

¹⁰⁴ Tamże, s. 112.

człowieka na świat wartości wyższych, bądź przyjęcie tego, że wartości są pochodne wobec życia społecznego, ekonomii, modelu państwa, polityki, warunkowań historycznych. Konsekwencją koncentrowania się liberalizmu na kategorii indywiduum jest ignorowanie pojęcia osoby, depersonalizacja natury ludzkiej. Cechą charakterystyczną myślicieli liberalnych jest w efekcie mówienie o uprawnieniach jednostki, lecz zapominanie o człowieku-osobie. Niedostrzeganie w ludziach „osobowych nosicieli ducha” powoduje, że niektóre osoby traktuje się instrumentalnie, odmawia się im prawa do życia; dotyczy to dzieci nie narodzonych, chorych, starców. Inną konsekwencją liberalnego indywidualizmu są: teoriopoznawczy subiektywizm, aksjologiczny relatywizm, psychologiczny egoizm.

Liberalizm, pisze S. Kowalczyk, odrzuca etykę uniwersalno-absolutną, opartą na przesłankach ontologicznych lub religijnych. Twierdzi, że proponowana przez nich etyka ma charakter naturalistyczny, pragmatyczny, często sensualistyczny. „Potwierdzeniem tego jest Rousseau, który mówiąc o miłości – sprowadzał ją do płaszczyzny biologiczno-seksualnej”¹⁰⁵. Etos liberalizmu całkowicie pomija ideę dobra wspólnego¹⁰⁶ – powiada S. Kowalczyk, odwołuje się natomiast do egoistyczno-jednostkowych odczuć człowieka. Dalszym rysem indywidualistycznej antropologii liberalizmu „jest chwiejność między ekstremami racjonalizmu i irracjonalizmu”¹⁰⁷. Przykładem mogą być filozofie Hume’a i Kanta. Obaj mieszczą się w nurcie racjonalistycznego oświecenia, lecz nie do końca byli im wierni. „Hume, w imię racjonalistycznego scjentyzmu, doszedł do pozycji psychologizmu, uznającego za przedmiot nauki ludzkie wrażenia. Kant dyskredytował możliwości poznawcze teoretycznego rozumu, opierając swą filozofię na woluntaryzmie”¹⁰⁸. W liberalizmie, jak się okazuje, racjonalizm jest postulowany, a irracjonalizm faktycznie upowszechniany.

Antropologia liberalizmu ma także pozytywne rysy. Jest to gloryfikacja aktywności człowieka, inicjatywy, pracy, poczucia odpowiedzialności za własne życie. Jednak działanie, pisze S. Kowalczyk, nie zawsze oznacza postęp. Do tego pochwała kreatywności łączy się z kontrowersyjną filozofią wychowania. Zakłada się tutaj, że człowiek sam siebie tworzy. Pomija się w wychowaniu sferę życia religijnego, zamiast tego odwołuje do haseł tolerancji i światopoglądowej neutralności. Faktycznie prowadzi to do aprobaty relatywizmu. „Celem wychowania – opartego na założeniach liberalizmu – jest rozwój indywidualności człowieka i wyrobienie ogłady towarzysko-cywilizacyjnej, ale nie

¹⁰⁵ Tamże, s. 114.

¹⁰⁶ Odmienny pogląd w tej sprawie głosi A. Szahaj, dla którego problemem nie jest idea dobra wspólnego, lecz sposób jego definiowania, patrz: A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota...*, s. 259; natomiast P. Śpiewak (*W stronę wspólnego dobra*, s. 35 i nast.) twierdzi, że liberałowie do idei dobra wspólnego odnoszą się z daleko idącą nieufnością.

¹⁰⁷ S. Kowalczyk: *Liberalizm i jego filozofia...*, s. 115.

¹⁰⁸ Tamże.

wewnętrzno-duchowy rozwój osoby ludzkiej”¹⁰⁹. Antropologia liberalizmu nie potrafi rozwiązać dylematów: człowiek – indywiduum a niezbędność życia społecznego¹¹⁰.

Błędne rozumienie człowieka ma swoje konsekwencje w pojmowaniu społeczeństwa i państwa. W kwestii tej, pisze S. Kowalczyk, liberalizm zakwestionował tezę filozofii klasycznej o naturalnym charakterze życia społecznego. W zamian zaproponował odwołanie się do swobodnej decyzji jednostki i umowy społecznej jako genezy społeczeństwa. „Nie natura ludzka i poznanie jej bytowych ukierunkowań są podstawą życia społecznego, lecz arbitralna decyzja woli”¹¹¹. Społeczeństwo w takim ujęciu nie ma podstaw ontologicznych, a jest tylko sumą jednostkowych działań, interesów, celów, prywatno-prawnych instytucji, anonimowych procesów. Społeczeństwo jest czymś akcydentalnym, a tym, co ludzi integruje, jest sfera gospodarcza. Podstawą międzyludzkich relacji jest interesowność, pogoń za własnymi prywatnymi sprawami. Życiem ludzkim powinny kierować zasady nieograniczonej wolności jednostki, pluralizmu, tolerancji, wolnego rynku, konkurencji. Szczególne znaczenie przypisuje się wolnemu rynkowi, gwarantowi pełnej wolności człowieka. Postulowana idea wolnej konkurencji, mająca przynieść wolność, faktycznie dyskryminuje ludzi słabszych ekonomicznie, biologicznie, intelektualnie. W tej sytuacji deklarowana także równość szans „nie jest realno-autentyczną równością ludzi”, ponieważ dyskryminuje ludzi słabszych. Jeśli dodać do tego – pisze S. Kowalczyk – że liberalizm odrzuca interwencjonizm państwa, to wówczas okazuje się, że oznacza to wprowadzenie w życie społeczne zasad socjaldarwinizmu. Liberalowie odrzucają również ideę dobra wspólnego, a jeśli już odwołują się do tego pojęcia, to pojmują go jako wartości ekonomiczne posiadane przez poszczególne jednostki¹¹². Zauważają w ten sposób to pojęcie do sfery ekonomicznej i ewentualnie prawno-administracyjnej, a odrzucają wartości wyższego rzędu. Konkretyzację liberalnej koncepcji społeczeństwa stanowi – według S. Kowalczyka – sposób pojmowania państwa. „Jest ono rozumiane w duchu ekstremalnego egocentrycznego indywidualizmu, dlatego jego głównym celem ma być zabezpieczenie jednostek ludzkich: życia, bezpieczeństwa, wolności działania (w tym również gospodarczego), pluralizmu politycznego itd. [...] Celem i sensem państwa jest respektowanie indywidualnej wolności, dlatego interwencja państwa w życie i działalność obywateli powinna być możliwie najmniejsza”¹¹³. Dotyczy to szczególnie działalności gospodarczej, gdzie obowiązuje reguła *laissez-faire*. Liberalizm odrzuca istnienie prawa naturalnego, z tego powodu prawo państwowe pojmuje

¹⁰⁹ Tamże, s. 116.

¹¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹¹ Tamże, s. 119.

¹¹² Tamże, s. 122.

¹¹³ Tamże, s. 123.

pragmatycznie i relatywistycznie, wyznaje ideę pozytywizmu prawnego. Liberalowie, stwierdza S. Kowalczyk, głoszą teorię państwa minimum, stróża nocnego pilnującego interesów jednostek. W takiej koncepcji państwa idee równości i sprawiedliwości społecznej wyparte są przez ideę wolności.

Wprawdzie współczesny liberalizm – utrzymuje on – dopuszcza interwencjonizm państwa przez uznanie potrzeby opieki zdrowotnej, ubezpieczeń, to jednak w dalszym ciągu minimalizuje rolę państwa, opierając jego funkcjonowanie na koncepcji wolnego rynku i konkurencji. „W takiej interpretacji państwo nie jest wspólnotą moralno-ideową obywateli, idea bezwzględnej konkurencji wypiera idee braterstwa i solidarności”¹¹⁴. Taka koncepcja państwa nie zapobiegnie narastaniu konfliktów interesów poszczególnych grup ludzkich. I prowadzi, prędzej czy później, do dylematu: anarchia bądź autorytarny model rządów. Przykładem może być koncepcja Hobbesa, który dostrzegając ten dylemat, opowiedział się za państwem autorytarnym. S. Kowalczyk pisze także, że niektórzy powstanie XX-wiecznych systemów totalitarno-dyktatorskich wyjaśniają słabością liberalizmu: „[...] gloryfikacja indywidualnej wolności prowadzi do anarchizacji życia społecznego, co skłania wielu ludzi do akceptacji modelu autorytarno-dyktatorskiego”¹¹⁵. Jako przykład podaje faszyzm hitlerowski poprzedzony przez liberalizm Republiki Weimarskiej.

Zasługą liberalizmu jest idea trójpodziału władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą oraz sądowniczą. Ich rozgraniczenie oraz autonomia jest warunkiem istnienia ustroju demokratycznego. Jednak słabością tej zasady jest brak autentycznej równości różnych grup ludzi, szczególnie mniejszości, co powoduje trudności w egzekwowaniu ich praw. Dalszą słabość demokracji S. Kowalczyk upatruje w jej plutokratycznym, a nie personalistycznym charakterze, wynikającym z odwoływania się przede wszystkim do czynników ekonomiczno-finansowych.

Ambiwalentny jest stosunek liberalizmu do takich naturalnych, z punktu widzenia filozofii klasycznej, społeczności jak naród i rodzina. Część liberałów dawniej doceniało i dziś nadal docenia ideę ojczyzny, patriotyzmu. S. Kowalczyk wymienia tutaj Rousseau, amerykańskich i brytyjskich liberałów. Współcześnie większość europejskich liberałów zajmuje pragmatyczne stanowisko – bezpośrednio nie walczy z ideą narodu i ojczyzny, lecz pośrednio dezawuuje ją przez podkreślanie znaczenia walki z nacjonalizmem, szowinizmem, ksenofobią, przeciwstawianie idei narodu – europejskości, „co oczywiście jest nieporozumieniem”¹¹⁶. W kwestii rodziny wypowiedzi liberałów, pisze S. Kowalczyk, są wstrzemięźliwe. Dla nich ważniejsza jest relacja: jednostka – państwo.

¹¹⁴ Tamże, s. 124.

¹¹⁵ Tamże, s. 129.

¹¹⁶ Tamże, s. 126.

Do tego uznanie znaczenia rodziny i w konsekwencji roli autorytetu rodziców, i w ogóle roli autorytetu, ograniczałoby ich rozumienie wolności. Jednak wielu dowartościowuje rolę rodziny, należy do nich M. Novak.

Dla zwolenników liberalizmu, powiada S. Kowalczyk, wolność jest najważniejszą wartością, określa istotę człowieczeństwa. Przyznają oni wprawdzie, że są różne rodzaje wolności, to jednak szczególnie zwracają uwagę na podział na wolność w sensie negatywnym i pozytywnym. Wolność w sensie negatywnym oznacza brak przymusu zewnętrznego lub wewnętrznego, a w sensie pozytywnym – sposób użytkowania jej przez człowieka¹¹⁷. Sposób rozumienia przez liberałów pozytywnej koncepcji wolności odbiega, zauważa S. Kowalczyk, od jej klasycznego rozumienia. Według klasycznej filozofii „wolność to wewnętrzna dojrzałość i wierność wyższym wartościom”¹¹⁸. Liberalizm, mówiąc o wolności, redukuje ją do wolności negatywnej. Ich zdaniem, konstatuje S. Kowalczyk, pozytywna koncepcja wolności prowadzi ostatecznie do zniewolenia człowieka.

Zdaniem S. Kowalczyka liberalna koncepcja wolności „ma niewątpliwie wiele pozytywnych elementów”¹¹⁹. Zalicza do nich dezawuowanie totalitarnego modelu państwa, uwypuklenie konieczności wolności konkretnych ludzi, domaganie się wolności w życiu społeczno-politycznym, gospodarczym, kulturalnym. Posiadają one zresztą, dodaje, inspirację biblijno-teologiczną. Jednak koncepcję tę cechują także liczne dylematy, jednostronności, semantyczne dwuznaczności, sprzeczności. Trudności te zauważają niektórzy liberałowie, szczególnie nawiązujący do personalizmu chrześcijańskiego. Do słabości S. Kowalczyk zalicza redukovanie wolności wyłącznie do wolności negatywnej, abstrahowanie od obiektywnie istniejących wartości, depersonalizowanie człowieka, odrywanie wolności od bytowego kontekstu ludzkiej osoby. Wadą liberalnej koncepcji wolności – pisze S. Kowalczyk – jest jej antyspołeczny charakter, to znaczy abstrahowanie od tego, że człowiek jest istotą społeczną i wolność nie może realizować się w opozycji do społeczeństwa. Błędem liberalizmu jest sugerowanie istnienia opozycji między wolnością a prawem (etycznym, religijnym, społecznym). Tymczasem prawo właściwie rozumiane nie narusza wewnętrznej wolności człowieka, „lecz ją kanalizuje i obiektywizuje”¹²⁰. Tylko prawo narzucone siłą albo nieetyczne może naruszać wolność. „Społeczność może przetrwać jedynie na bazie nienaruszalności fundamentalnych wartości i norm etycznych, co wymaga nieuchronnie podporządkowania – świadomego i dobrowolnego – własnych interesów dobru wspólnemu. [...] Absolutna wolność indywidualna nie jest więc wskazana, zresztą nie jest

¹¹⁷ Tamże, s. 134.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 139.

¹²⁰ Tamże, s. 141.

także możliwa”¹²¹. Liberalna koncepcja wolności nie jest również możliwa do przyjęcia, ponieważ jej konsekwencją są postawy społeczne i anarchizujące, wyrastające z relatywizowania aksjologicznych podstaw życia społecznego. „Jeżeli już liberalizm nie prowadzi do afirmacji anarchizmu, to dokonuje się to kosztem sympatyzowania z autorytarnym modelem państwa. [...] Związek liberalizmu z totalitaryzmem nie jest tylko hipotezą akademicką, o czym świadczy historia rewolucji francuskiej”¹²². Dla złagodzenia tezy dodaje, że nie wszyscy liberałowie propagują tak kontrowersyjną koncepcję wolności, przykładem może być M. Novak, lecz to nie oni dominują we współczesnym liberalizmie.

Liberalizm – konstatuje S. Kowalczyk – od dawna był przedmiotem zainteresowania myślicieli chrześcijańskich, potwierdzeniem tego są oficjalne wypowiedzi papieży. Prezentują one krytyczną ocenę liberalizmu¹²³. Analizę wypowiedzi papieży rozpoczyna od encykliki Piusa IX z 1864 roku *Quanta cura*. Do encykliki tej Pius IX dołączył *Syllabus*, zawierający spis błędów doktrynalnych potępionych przez Kościół katolicki. Występują tam także poglądy głoszone przez ówczesny liberalizm. Został on także krytycznie oceniany przez Leona XIII. W encyklice *Immortale Dei* (1885) Leon XIII kwestionuje pogląd liberałów pragnących ograniczyć wpływ religii do sfery życia prywatnego. Podważa także tezę o separacji państwa i Kościoła. Sprzeciwia się absolutyzowaniu ludzkiej wolności. Wolność będąca niezbywalnym prawem człowieka ma swoje granice, są nimi: prawda, dobro, miłość, sprawiedliwość. Leon XIII podkreśla również związek etyki z religią, sprzeciwiając się sekularyzowaniu etyki. „Błędem takiej etyki jest subiektywizm i relatywizm, w myśl których »jedynym sędzią dla każdego jest jego własne sumienie« (nr 13)”¹²⁴. Liberalizm także, w imię wolności, domaga się odsunięcia Kościoła od jakiegokolwiek wpływu na życie społeczne. Zalecenie to faktycznie koliduje – zauważa S. Kowalczyk – z prawami, jakie przysługują wszystkim ludziom niezależnie od ich światopoglądu. Wierzący byłiby w tej sytuacji obywatelami drugiej kategorii, byłiby zmuszani do stosowania innych kryteriów w życiu prywatnym i społecznym. Encyklika sprzeciwia się także naturalizmowi, racjonalizmowi i sekularyzmowi, mając na uwadze liberalizm.

Inna encyklika Leona XIII, *Libertas* (1888), jest poświęcona wolności. Leon XIII, pisze S. Kowalczyk, stwierdza w niej, że wolność polega na działaniu zgodnym z rozumem, sumieniem oraz prawem Bożym. Podkreśla w ten sposób opozycję chrześcijańskiej koncepcji wolności wobec liberalnej. „Nurt

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 142.

¹²³ Z kolei M. Zięba (*Papieże i kapitalizm...*) wypowiedzi większości papieży interpretuje w duchu przychylnym liberalizmowi; patrz rozdz. V niniejszej pracy.

¹²⁴ S. Kowalczyk: *Liberalizm i jego filozofia...*, s. 187.

ten [liberalizm] upowszechnia trend naturalistycznego racjonalizmu, odrzucającego w imię wolności posłuszeństwo wobec Boga. Liberalizm twierdzi, że człowiek jest ostatecznym źródłem i kryterium prawdy [...]”¹²⁵. Leon XIII uznaje wolność słowa i myśli, lecz twierdzi, że nie może to oznaczać propagowania fałszu i zła. Wolność wiąże z moralną doskonałością człowieka. Papież ten zarzuca także liberałom pozytywizm prawny, głoszenie niezależności wolności od prawa etycznego: naturalnego i Bożego, „kontestując w ten sposób uprawnienia Boga wobec człowieka”¹²⁶. Zarzuca liberalizmowi tolerancję rozumianą jako tolerancja wobec negatywnych zjawisk życia społecznego, lecz brak tolerancji wobec nauki Kościoła. Wytyka błędną koncepcję wolności rozumianą jako samowola, sprzeciw wobec prawa naturalnego i Bożego, relatywizację wartości poznawczych i moralnych. S. Kowalczyk ocenia, że chociaż ta encyklika została opublikowana pod koniec XIX wieku, to zawiera wiele uwag aktualnych także dzisiaj. W następnej encyklice – *Rerum novarum* (1891) – Leon XIII podejmuje pośrednią polemikę z liberalizmem. Encyklika ta potępia wyzysk robotników przez XIX-wieczny kapitalizm, jednak odrzuca socjalizm, broni własności prywatnej, w czym jest – twierdzi S. Kowalczyk – częściowo zbieżna z postulatami liberalizmu. Opowiada się za chrześcijańską zasadą solidarności i współpracy wszystkich obywateli państwa, dlatego podkreśla obowiązki zarówno pracodawców, jak i robotników. „Ci pierwsi nie mogą traktować robotnika jak niewolnika, lecz mają szanować jego godność ludzką”¹²⁷. Koncepcja państwa przedstawiona przez Leona XIII odbiega od propozycji liberalizmu redukującego państwo do roli stróża. W koncepcji papieża występuje także idea dobra wspólnego, obcego liberalizmowi. Domagał się interwencjonizmu państwa, lecz w zgodzie z zasadą pomocniczości. Oczekiwał prawnych regulacji i interwencji państwa w takich sprawach, jak: ustalenie warunków pracy i płacy, zapewnienie opieki zdrowotnej i zabezpieczeń socjalnych, prawa tworzenia związków zawodowych¹²⁸. Odbiegał w tym od liberalizmu negującego rolę społeczności pośrednich. „Encyklika *Rerum novarum*, choć nie zawiera bezpośrednich odsyłaczy do liberalizmu, to jednak w sposób wyraźny prezentuje chrześcijańską koncepcję społeczności (w tym i państwa) – alternatywną wobec koncepcji liberalnej”¹²⁹. S. Kowalczyk pisze, że zadania państwa – zdaniem Leona XIII – nie ograniczają się do spraw ekonomicznych, prawnych, organizacyjnych. Powinnością państwa jest obrona ludzi słabych i chorych, nie może strzec tylko prywatnych interesów, lecz ma chronić dobro wspólne obywateli. S. Kowalczyk podkreśla zasługi Leona XIII w krytyce centralnych pojęć liberalizmu, takich jak idea wolnej konkurencji.

¹²⁵ Tamże, s. 187–188.

¹²⁶ Tamże, s. 188.

¹²⁷ Tamże, s. 189.

¹²⁸ Tamże, s. 190.

¹²⁹ Tamże.

Prowadzi ona do zagubienia sumienia, wyzysku jednych przez drugich, rezygnacji z wartości duchowych. „Do najważniejszych błędów kapitalistycznego liberalizmu należą między innymi zjawiska: separacja ekonomii i etyki, alienacja pracy, instrumentalne traktowanie robotników, wyzysk ekonomiczno-finansowy ludzi pracy, imperializm gospodarczy, absolutyzowanie wolnego rynku i wolnej konkurencji, ignorowanie roli miłości w życiu społecznym”¹³⁰.

Krytyczny stosunek do liberalizmu, powiada S. Kowalczyk, jest ewidentny w encyklice Piusa XI *Quadragesimo anno*. Papież polemizuje zarówno z socjalizmem, jak i liberalizmem gospodarczym. Kwestionuje minimalizowanie funkcji państwa.

Encyklika Jana XXIII *Mater et magistra* (1961) została przez liberałów, pisze S. Kowalczyk, przyjęta pozytywnie. Zaaprobowano tezę, że dla społecznej nauki Kościoła podstawą i celem wszelkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie. Jednak, twierdzi S. Kowalczyk, można mieć wątpliwości, czy jest to teza o charakterze liberalnym. Wiąże się ona z personalizmem chrześcijańskim. Elementem zbieżnym z liberalizmem jest aprobata dla własności prywatnej. Z tym że liberalizm absolutyzuje prawo własności, natomiast etyka chrześcijańska podkreśla społeczne funkcje własności. Oznacza to dopuszczenie ograniczenia własności, gdy wymaga tego dobro społeczeństwa. Encyklika ta, mówi, wysuwa także wiele postulatów sprzecznych z liberalizmem. Promuje personalizm chrześcijański, opowiada się za nadrzędnością etyki wobec życia gospodarczego, negatywnie ocenia wiele zjawisk społecznych właściwych gospodarce wolnorynkowej, aprobuje zjawisko uspołecznienia polegające na rosnącej współzależności obywateli, nawołuje do respektowania sprawiedliwości społecznej¹³¹. W kolejnej encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* (1963) niektóre tezy – uważa S. Kowalczyk – korespondują z poglądami liberalizmu. Dotyczy to zasady trójpodziału władzy, praw człowieka. Jednak w encyklice prawa człowieka ujmuje się inaczej, niż to się dzieje w liberalizmie. Jan XXIII wskazuje na ludzką naturę i sumienie jako ich podstawę, przedstawia również ścisłą współzależność praw i obowiązków oraz jedność różnych praw. W kwestii funkcjonowania państwa Jan XXIII przeciwstawił się idei pozytywizmu prawnego i utylitaryzmu społecznego. Potwierdzał znaczenie interwencjonizmu państwowego, apelował o solidarność społeczną. S. Kowalczyk pisze, że niektórzy liberałowie twierdzą, iż Jan XXIII aprobował liberalne instytucje, choć nie aprobował liberalnej filozofii. Sądzi jednak, że jest to pozorne podobieństwo, ponieważ niektóre demokratyczne instytucje nie mogą być „zawłaszczane” przez liberalizm oraz nie wszystkie instytucje funkcjonujące w państwach opartych na zasadach liberalnych można pogodzić z chrześcijańskim personalizmem¹³².

¹³⁰ Tamże, s. 191.

¹³¹ Tamże, s. 192–193.

¹³² Tamże, s. 193.

Papież Paweł VI, pisze S. Kowalczyk, wiele razy polemizował z liberalizmem. Uczynił to między innymi w encyklice *Populorum progressio* (1967). Podejmuje w niej frontalną krytykę poglądów zaliczanych do liberalizmu, takich jak: zysk, wolna konkurencja, absolutyzacja własności prywatnej. Poglądy opierające się na krytykowanych zasadach uznał za leżące u podstaw imperializmu międzynarodowych karteli finansowych. Zwolennicy liberalizmu – konstatuje S. Kowalczyk – szczególnie negatywnie odnieśli się do tych idei Pawła VI, w których potępił wyzysk krajów rozwijających się przez kraje bogate. „Paweł VI, kontynuując nauczanie Jana XXIII, zasadę sprawiedliwości społecznej zastosował do relacji międzynarodowych. Tego domaga się zresztą fakt globalizacji współczesnego życia społecznego”¹³³. Także w liście *Octogesima adveniens* (1971) Paweł VI krytycznie omawia zarówno marksistowski socjalizm, jak i kapitalistyczny liberalizm. W liberalizmie zauważa wprawdzie żarliwą apologię wolności człowieka, lecz jest ona jednocześnie obciążona wadami egoizmu oraz niechęci wobec aksjologicznych ograniczeń wolności. List odrzuca założenia liberalizmu, nie odrzuca natomiast tego, co jest wspólne liberalizmowi i chrześcijańskiemu personalizmowi, jak pochwała praw człowieka, inicjatywy w życiu gospodarczym i społecznym, wolnego rynku. „Paweł VI kwestionował wyłącznie filozoficzno-ideowe założenia liberalizmu: naturalizm, ekonomizm, skrajny indywidualizm, odrzucenie trwałych zasad etycznych w imię wolności”¹³⁴.

Jeśli idzie o encykliki Jana Pawła II, to S. Kowalczyk twierdzi, że w *Laborem exercens* (1981) nie ma bezpośrednich odniesień do liberalizmu, choć jego zwolennicy odnajdują w niej bliskie sobie idee. Należy do niej akcentowanie kreatywności człowieka. Jednak – według S. Kowalczyka – Jan Paweł II ujmuje człowieka w innej niż liberalna perspektywie, ponieważ głosi priorytet pracy nad kapitałem. W innej encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987), poświęconej idei rozwoju Jan Paweł II jest krytyczny zarówno wobec kapitalizmu, jak i marksistowskiego kolektywizmu. Liberalizm – według papieża – zwraca uwagę przede wszystkim na aspekty ekonomiczne, pomijając inne, w tym przede wszystkim osobowy charakter człowieka. Pomija także aksjologiczny aspekt rozwoju. „Prawdziwy rozwój, pisze S. Kowalczyk, musi także odwoływać się do idei miłości człowieka i Boga”¹³⁵. Przedstawiona przez Jana Pawła II koncepcja rozwoju różni się także od wersji liberalnej podkreśleniem jego wspólnotowego charakteru. Alternatywą solidarności związanej ze wspólnotowym charakterem rozwoju jest zasada konkurencji, dominacji, odrzucająca reguły etyczne. Konsekwencją są różne formy imperializmu ekonomicznego, militarnego, politycznego. Tymczasem autentyczny rozwój możliwy jest tylko we wspólnocie skupionej wokół jej dobra wspólnego.

¹³³ Tamże, s. 195.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Tamże, s. 197.

Encyklikę *Centesimus annus* (1991) zwolennicy liberalnego kapitalizmu interpretują jako jego aprobatę. Jednak – zdaniem S. Kowalczyka – taka interpretacja jest zbyt globalna i stronnicza¹³⁶. Dla uzasadnienia tej tezy odwołuje się do innych wypowiedzi Jana Pawła II w tej encyklice. Zwraca uwagę na krytykę liberalnej koncepcji państwa minimalnego. Państwo w szczególności nie może ograniczać się do ochrony bogatych, a zaniedbywania biednych. Przypomina także pogląd papieża kwestionującego przekonanie, że po klęsce socjalizmu realnego kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej. Podkreśla także, pisze S. Kowalczyk, że wprawdzie społeczna nauka Kościoła katolickiego nie proponuje żadnych modeli społeczno-ekonomicznych, lecz przecież przedstawia „fundamentalne wartości i zasady, bez których realizacji państwo nie jest autentycznym dobrem wspólnym wszystkich obywateli”¹³⁷. Do tych zasad należy wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo, lecz również kwestionowanie absolutnej dominacji kapitału oraz własności narzędzi produkcji oraz ziemi nad podmiotowością i wolnością człowieka. „Wypowiedzi Jana Pawła II w sposób klarowny wskazują, że nie wprowadził on istotnych korektur do krytycznej oceny liberalizmu – charakterystycznej dla dotychczasowej społecznej nauki Kościoła”¹³⁸. Papież dostrzegł możliwość aprobaty niektórych elementów liberalnego kapitalizmu, lecz nie oznacza to zgody na radykalną ideologię kapitalizmu.

Encyklika *Veritas splendor* (1993 r) jest, pisze S. Kowalczyk, rozwinięciem krytycznej oceny aksjologicznych aspektów liberalizmu obecnych w *Centesimus annus*¹³⁹. Jan Paweł II, podejmując problem wolności, twierdzi, że człowiek nie jest własnym kreatorem, dlatego nie może oczekiwać nieograniczonej wolności. Tymczasem w niektórych nurtach współczesnej myśli, w liberalizmie, czyni się z wolności absolut. Liberalny indywidualizm ogłasza człowieka twórcą wartości i kryteriów moralnych, uznaje nieograniczoną autonomię człowieka, co oznacza wolność od prawa, religii, społeczeństwa. Zwraca uwagę na wolność zewnętrzną, nie biorąc pod uwagę, że to wolność wewnętrzna jest czymś autentycznym. W przeciwieństwie do liberałów Jan Paweł II – odnotowuje S. Kowalczyk – wolność ujmuje personalistycznie. „Wolność musi opierać się przede wszystkim na prawdzie pojmowanej jako wartość uniwersalna i trwała”¹⁴⁰. Nie jest możliwa wolność bez prawdy. S. Kowalczyk stwierdza w tym kontekście, że źródłem każdego totalitaryzmu jest odrzucenie prawdy obiektywnej, a w konsekwencji – prawdy transcendentalnej. Taką prawdę kwestionuje, obok marksizmu, również indywidualistyczny liberalizm. S. Kowalczyk pisze, że Jan Paweł II postawił sprawę jednoznacznie: „nową formą zaka-

¹³⁶ Tamże, s. 199.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże; wcześniej cytuje odpowiednie fragmenty CA (35), potwierdzające taką treść zasad.

¹³⁹ Tamże, s. 201.

¹⁴⁰ Tamże, s. 200.

muflowanego totalitaryzmu może stać się taka ideologia, która propaguje: naturalizm, etyczny relatywizm, poznawczy subiektywizm prawdy, swoście rozumiane idee pluralizmu i tolerancji. Frazeologia absolutyzująca kategorię wolności niesie poważne zagrożenia dla osoby ludzkiej: »uwalnia« ją od prawdy, etyki i Boga, ale zniewala przez fałsz i moralną deprawację»¹⁴¹. Niedwuznacznym adresatem tego oskarżenia jest liberalizm w swym aksjologicznym wymiarze.

Cechą charakterystyczną wypowiedzi S. Kowalczyka o liberalizmie jest poszukiwanie odmienności społecznej nauki Kościoła oraz liberalizmu. Zauważa wprawdzie istnienie różnych liberalizmów, niektóre z nich nawet aprobuje, lecz w tym, co najważniejsze – płaszczyźnie filozoficznej – stwierdza istnienie zasadniczego konfliktu. Jeśli obserwuje jakieś podobieństwa, to pomniejsza je głosząc, że bądź liberalizm przyjął je od chrześcijaństwa, bądź stało się to wyobrażeniem powszechnym, nie związanym ze specyfiką liberalizmu.

Z trzech zaprezentowanych sposobów odczytania liberalizmu stanowisko M. Zięby jest najbardziej otwarte na problemy zauważane przez liberalizm. Opisuje warunki i granice możliwego kompromisu.

Warto również pamiętać, że – niezależnie od przychylnego bądź negatywnego nastawienia – w katolickiej myśli społecznej stosunek do liberalizmu mieści się w dość ściśle ograniczonych granicach. Z jednej strony zwolennicy zawarcia kompromisu z liberalizmem, nazywani nieraz chrześcijańskimi liberałami, nie aprobuja (co jest zrozumiałe) wszystkich jego aspektów. Zwracają uwagę na jego różnorodność, określają swe warunki pozwalające na zaakceptowanie niektórych wersji i niektórych aspektów liberalizmu. Z drugiej strony nawet katolicycy przeciwnicy liberalizmu zauważają jego zróżnicowanie oraz akceptują niektóre rezultaty liberalnej tradycji, takie jak liberalizm społeczno-polityczny, związany ze współczesną formą demokratycznego państwa oraz liberalizm ekonomiczny, związany z kapitalistycznym modelem gospodarki. Przy czym zwolennicy obu nurtów nieraz dodają, iż wiele z tych spraw ma chrześcijańskie inspiracje oraz że nie są czymś specyficznym tylko dla liberalizmu. Nie można jednak powiedzieć, że różnice między nurtem życzliwym liberalizmowi a przeciwnym mają charakter pozorny i polegają tylko na odmiennym akcentowaniu niektórych problemów. Dyskusja o stosunku do wolnego rynku oraz demokracji wskazuje, że tak nie jest.

¹⁴¹ Tamże, s. 201.

Rozdział V

Stosunek do wolnego rynku

Spółeczna nauka Kościoła nie proponuje żadnego modelu życia ekonomicznego

Rozważania o wolności mają swe stałe, związane z ludzką kondycją uwarunkowania. Jednak analizowana dyskusja o wolności miała także bardzo konkretny i praktyczny aspekt łączący się z samookreśleniem się katolickich myślicieli w Polsce wobec liberalnej transformacji ustrojowej. Stąd nie mogło nie pojawić się pytanie o stosunek do wolnego rynku. Pytanie to w sposób syntetyczny odzwierciedla relacje katolickiej myśli społecznej do praktycznych aspektów wolności. W przedstawionej analizie rozdzielałam ten problem na pytanie o stosunek do wolnego rynku jako pewnego typu rzeczywistości społecznej oraz do liberalnej koncepcji państwa.

W sprawie stosunku do wolnego rynku można zauważyć cały ciąg stanowisk, od uchylenia się od zajęcia stanowiska, poprzez radykalny sprzeciw, do bezwarunkowej akceptacji.

Marek Górski w lapidarnej wypowiedzi uchyła się od zajęcia stanowiska w tej kwestii, twierdząc, że społeczna nauka Kościoła nie proponuje żadnego modelu życia ekonomicznego. Wystąpienie M. Górskiego jest bardzo zdawkowe, lecz trudno je pominąć, ponieważ wyraźnie przedstawia jedną z tez określających stanowisko społecznej nauki Kościoła do gospodarki¹. Kościół katolicki – pisze – nie proponuje bezpośrednio żadnego modelu życia ekonomicznego czy społecznego, nie broni żadnego konkretnego systemu politycz-

¹ M. Górski: *Ile katolickiej etyki społecznej można znaleźć w polskim katolicyzmie*. W: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*. Kom. Red. Grupa Windsor. Warszawa 1998.

nego. Kościół ten odrzucił zarówno ideologie totalitarne i ateistyczne, jak i indywidualizm oraz absolutny prymat rynku nad pracą ludzką. Stosunek Kościoła katolickiego do problemów gospodarczych i ustrojowych jest zróżnicowany, uzależniony od konkretnego zagadnienia.

Niechęć do wolnego rynku

Niechęć wobec koncepcji wolnego rynku opisują Józef Żebrok oraz Jarosław Gowin. Ten pierwszy zwraca uwagę na zasadniczy aspekt sprawy. W zwięzłej opinii w dwuznaczny sposób oponuje wobec idei wolnego rynku, pisząc, że u jego podstaw tkwi koncepcja *homo oeconomicus*. Taki wzór człowieka, pisze, nie jest jedynym możliwym do przyjęcia. Model ten dopiero upowszechnia się w naszej kulturze, lecz z drugiej strony kontakty międzyludzkie również mają stały rzeczowy kontekst, dlatego egoizm nie wymaga jakiegś dodatkowej promocji. Z kolei J. Gowin w swym opisie niechęci polskiego katolicyzmu do wolnego rynku zwraca uwagę na zjawiska o charakterze społecznym. Polska religijność, twierdzi, jest w konflikcie z duchem kapitalizmu, ponieważ jest to religijność sentymentalna, martyrologiczna, kolektywna. Oczekuje zmiany jej nastawienia, lecz, jak pisze, będzie ona możliwa po głębokiej reformie katolicyzmu w kierunku ducha pracy, wartości jednostki.

Krytyka idei wolnego rynku

Po przełomie 1989 roku i transformacji gospodarki centralnie administrowanej w gospodarkę rynkową pojawia się, pisze J. Żebrok², tęsknota za tak zwanym człowiekiem ekonomicznym (*homo oeconomicus*). „Współcześni polscy filozofowie liberalni skłonni są przypisać *homo oeconomicus* najszlachetniejsze cechy. Ich zdaniem jest on racjonalistą dokonującym bezustannie kalkulacji ekonomicznej i rozumującym w kategoriach inwestycji. Cały ten wysiłek kalkulacyjno-inwestycyjny służy osiągnięciu celu zgoła religijnego, którym jest samodoskonalenie i wzbogacenie porządku stworzenia, zysk natomiast, konsumpcja i dobrobyt są tylko mimowolnymi, ubocznymi skutkami realizacji tego wzniosłego celu. Jeśli tak, to – ich zdaniem – należy zadbać o powrót do naszego kraju tego szlachetnego banity”³. Współczesna ekonomia – pisze

² J. Żebrok: *Czy potrzebny jest nam „homo oeconomicus”?* „Przegląd Powszechny” 1996, nr 7/8, s. 48–61.

³ Tamże, s. 49; tu odwołuje się do: P. Bartuła: *Szlachetny banita*. „Tygodnik Powszechny” 1992, nr 18.

on – zarówno neoklasyczna, jak i keynesizm aprobuja paradygmat *homo oeconomicus*. Przyjmuje się, że człowiek postępuje racjonalnie, dąży do maksymalizacji użyteczności lub usiłuje maksymalizować swoje zadowolenie. Autor nie aprobuje koncepcji człowieka ekonomicznego. Jego zdaniem chodzi o koncepcję redukcjonistyczną, która zakłada, iż życie społeczne jest zorganizowane na zasadzie wymiany, coś za coś. Nie bierze pod uwagę kulturowych uwarunkowań gospodarowania. Cechy osobowe jednostki przenosi na całe grupy (gospodarstwa domowe, przedsiębiorstwa). Koncepcja racjonalności nie jest ściśle zdefiniowana. Koncepcja człowieka ekonomicznego opiera się – według niego – także na przestarzałym utylitaryzmie oraz hedonistycznej psychologii asocjacyjnej. Założenie dążenia do maksymalizacji zysku, podkreśla, nie zostało empirycznie zweryfikowane. Wreszcie, rozumienie człowieka jako istoty postępującej wyłącznie interesownie jest sprzeczne z duchem chrześcijaństwa. „Chrześcijańskie, personalistyczne pojęcie osoby ludzkiej jest o wiele bogatsze niż *homo oeconomicus*”⁴. Przykładem może być twórczość Jana Pawła II. Bogactwo osobowości dostrzegane jest także we współczesnych teoriach psychologicznych, na przykład w teorii rozwoju społeczno-moralnego Lawrence’a Kohlberga.

Czy model *homo oeconomicus*, pyta J. Żebrok, jest potrzebny? Zależy to – jego zdaniem – od odpowiedzi na pytanie, czy taki model funkcjonuje w naszej kulturze. Powołując się na Janusza Tazbira, stwierdza, że wzorzec człowieka ekonomicznego dopiero staje się popularny. Dopiero po 1989 roku zaczął się rozpowszechniać wzorzec człowieka sukcesu materialnego. Jednocześnie zauważa, że obserwacja życia gospodarczego, społecznego dowodzi, że nasze kontakty międzyludzkie mają także charakter spotkań rzeczowych. Dlatego nie trzeba mówić – pisze – o powrocie banity (tj. *homo oeconomicus*), bo on zawsze był obecny, choć „nie ma potrzeby mówić o nim »szlachetny«”⁵. Egoizmu nie trzeba promować, da sobie radę.

Polska religijność jest w konflikcie z duchem kapitalizmu

Polska religijność, powiada J. Gowin⁶, jest w konflikcie z duchem kapitalizmu. Choć w szczegółach jego wypowiedź jest bardziej zróżnicowana, podejmuje także problem nieobecności modelu życia gospodarczego w nauce społecznej Kościoła. Jego misja odbywa się poza dominującymi rozwiązaniami gospodarczymi – pisze. Jest to misja zbawienia, misja apolityczna.

⁴ Tamże, s. 59.

⁵ Tamże, s. 61.

⁶ J. Gowin: *Osiem tez o Kościele, polityce i ekonomii*. W: *Duch polskiego kapitalizmu...*, s. 17–19.

Lecz realizując tę misję, nie może abstrahować od warunków społecznych, politycznych, gospodarczych umożliwiających ludziom życie moralne. Musi więc także angażować się w sferę polityczną. Jednak zabierając głos w sprawach gospodarczych, powinien unikać szczegółowości, konkretyzacji programów. Powinny to być ogólne wskazówki. Z drugiej strony, katolicka nauka społeczna nie była przygotowana do „zbudowania teoretycznych podstaw gospodarczej transformacji”. Ewolucja poglądów Kościoła katolickiego od *Rerum novarum* do encykliki *Sollicitudo rei socialis* szła w kierunku aprobaty państwa opiekuńczego, dystansowania się od gospodarki wolnorynkowej. Dopiero w rezultacie kryzysu państwa opiekuńczego, sukcesu kursu neoliberalnego nastąpiła zmiana poglądów Kościoła. Stało się to w encyklice *Centesimus annus*. Kościół katolicki w Polsce, pisze J. Gowin, nie wykorzystał tej encykliki. W Polsce dalej ujawnia się nieufność wobec kapitalizmu. Jednak, wbrew obiegowym opiniom, Kościół katolicki w Polsce roztoczył parasol ochronny nad modernizacją gospodarczą. Stało się tak dzięki patriotyzmowi, poczuciu odpowiedzialności, a nie w wyniku refleksji nad naturą porządku gospodarczego. Dotychczasowy model polskiej religijności wchodzi w kolizję z duchem demokratycznego kapitalizmu. „Jest to bowiem religijność walki, religijność martyrologiczna-cierpiętnicza, religijność sentymentalna i religijność kolektywistyczna”⁷. Jeśli Kościół katolicki chciałby stworzyć zaplecze dla kapitalizmu, będzie to możliwe pod warunkiem głębokiej reformy polskiego katolicyzmu w kierunku ducha pracy, odpowiedzialności za przyszłość, wartości jednostki.

Stosunek do wolnego rynku ma charakter historyczno-sytuacyjny

Maciej Zięba OP oraz Jerzy Kropiwnicki zwracają uwagę na historyczne i sytuacyjne uwarunkowania stosunku katolicyzmu do wolnego rynku. M. Zięba, analizując stanowiska papieży do wolnego rynku, zauważa u nich trwałość wypowiedzi sprzyjających gospodarce rynkowej. Z wyjątkiem Jana XXIII oraz szczególnie Pawła VI obserwuje ewolucję w kierunku coraz większej życzliwości do wolnego rynku. Powodem ewolucji jest dostosowanie społecznej nauki Kościoła do sytuacji historycznej i społecznej. J. Kropiwnicki ten sytuacyjny charakter stosunku katolicyzmu do wolnego rynku doprowadza do skrajności. Zestawiając kolejne encykliki społeczne Jana Pawła II, stwierdza, że ich odmienności wynikają z dostosowania się do bieżących, znaczących wydarzeń

⁷ Tamże, s. 19.

społecznych, takich jak I Zjazd „Solidarności”, upadek realnego socjalizmu, pielgrzymka w Polsce.

W nauczaniu papieży występuje ewolucja poglądów
w sprawie stosunku do kapitalizmu

W encyklikach papieży, poczynając od Leona XIII, występuje ewolucja poglądów w sprawie stosunku do kapitalizmu, pisze M. Zięba⁸. Papieże zasadniczo aprobowali demokratyczny kapitalizm, odrzucali socjalizm. Stopień i sposób aprobaty kapitalizmu uzależniali od historycznie zmiennych okoliczności. Oczekiwali także od kapitalizmu przestrzegania (obecności) aprobowanych przez katolicyzm zasad, wartości. Ewolucja dotyczyła stosunku do kapitalizmu, socjalizmu, idei trzeciej drogi, własności.

Kapitalizm M. Zięba definiuje jako system ekonomiczny oparty na własności prywatnej i wolnej przedsiębiorczości. Natomiast pojęcie „demokratyczny kapitalizm” oznacza podkreślanie zbieżności pomiędzy demokracją polityczną i wolnorynkową gospodarką⁹.

Analizę ewolucji poglądów papieży rozpoczyna od encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Kontekst jej wydania, pisze M. Zięba, nie sprzyjał popieraniu przez papieża ówczesnego systemu ekonomicznego i politycznego. Dopiero biorąc to pod uwagę, trzeba docenić znaczenie aprobaty, choć powściągliwej, zasad kapitalizmu. Leon XIII kapitalizm traktuje jako system naturalny i w zasadzie słuszny. Występuje także asymetria traktowania kapitalizmu i socjalizmu. O ile mówiąc o kapitalizmie zakłada, że powinien on ulec korektom, o tyle socjalizm jest zły ze swej natury. Jego źródłem jest zazdrość, cel zaś – utopijny. Dlatego rozbija społeczeństwo oraz przyniesie szkodę robotnikom i gwałt właścicielom. W koncepcji państwa – twierdzi M. Zięba – Leon XIII nawiązuje do idei św. Tomasza z Akwinu, gdzie państwo traktuje się jako *societas perfecta*, której obowiązkiem jest realizacja dobra wspólnego. Państwo powinno pamiętać o równości wszystkich obywateli, troszczyć się o dobro wszystkich, sprzyjać dobrobytowi powszechnemu i jednostkowemu. Powinno popierać starania o polepszenie sytuacji robotników przez upowszechnianie własności, ochronę przed wszelkimi formami wyzysku, powinno otaczać opieką własność prywatną, zabezpieczać pokój społeczny. Granicą wszelkich interwencji państwa jest prawo naturalne. Papież Leon XIII – przypomina M. Zięba – nie używał terminu „pomocniczość”, jednak w praktyce stosował zasadę pomocniczości. W sytuacji końca XIX wieku oznaczało to jednak sprze-

⁸ M. Zięba OP: *Papieże i kapitalizm. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*. Kraków 1998.

⁹ Tamże, s. 10.

ciw wobec liberalnego ideału państwa minimum. Podobnie jak w wypadku koncepcji państwa, także w sytuacji wizji społeczeństwa jest to ujęcie arystotelesowsko-tomistyczne postulujące harmonię życia społecznego, lecz także aprobujące wolność zrzeszania się oraz uznanie pozytywnej roli różnych grup i stowarzyszeń pośredniczących. M. Zięba w swej analizie encykliki Leona XIII *Rerum novarum* wydobywa te wątki i wypowiedzi, które aprobują indywidualną przedsiębiorczość, kapitalizm, pluralistyczną wizję społeczeństwa, własność prywatną.

W encyklice Leona XIII – pisze M. Zięba – własność prywatna wypływa z prawa naturalnego, jednocześnie stosunek do niej jest różnicowany przez wyodrębnienie słusznego posiadania oraz słusznego używania bogactwa, z jednoczesną krytyką własności wspólnej, ponieważ osłabia ona przedsiębiorczość, celowość pracy, jest niesprawiedliwa i szkodliwa dla robotników oraz niszczy wolne społeczeństwo¹⁰. W końcowej ocenie encykliki Leona XIII M. Zięba stwierdza, że została wydana w trudnych dla Kościoła czasach, zachowała dziedziectwo klasycznej filozofii i teologii, odrzuciła rozwiązania socjalistyczne, zaaprobowwała fundamenty systemu kapitalistycznego, w tym własność prywatną, wskazała jednocześnie na potrzebę korekt kapitalizmu. „Zarysowała też wizję społeczeństwa, w życiu którego istotną rolę winno odegrać państwo. Państwo to jednak winno kierować się zasadą pomocniczości, sprzyjać aktywności społecznej oraz wspierać pluralizm i wielość samorządowych stowarzyszeń pośredniczących”¹¹.

Najważniejszą okolicznością towarzyszącą opublikowaniu kolejnej analizowanej encyklice *Quadragesimo anno* Piusa XI był wielki kryzys. W tych okolicznościach, zauważa M. Zięba, w encyklice występuje zdecydowana krytyka zarówno liberalizmu, jak i socjalizmu. Nasuwa to pytanie o znalezienie rozwiązania pośredniego – trzeciej drogi. Pius XI, podobnie jak Leon XIII, z nostalgią wspomina korporacyjny ustrój wieków średnich, sądzi, że można go dostosować do realiów XX wieku. Zdaniem M. Zięby ów korporacjonizm to właściwie kapitalizm odnowiony przez „sprawiedliwość społeczną” oraz „społeczną miłość”¹². Kapitalizm dla Piusa XI, pisze M. Zięba, sam w sobie nie zasługuje na potępienie. Krytyka odnosi się do jego skrajnych i radykalnych form, a nie oznacza postulatu zastąpienia go przez system korporacyjny. Pius XI – stwierdza M. Zięba – podkreśla fundamentalne znaczenie prawa własności prywatnej, jednak wyraźniej niż Leon XIII omawia podwójny, indywidualny i społeczny charakter własności. Państwo w zakresie procesów gospodarczych jest odpowiedzialne za prawną regulację takiego systemu własności, który uwzględniłby jej podwójny charakter. Powinno też tworzyć

¹⁰ Tamże, s. 16.

¹¹ Tamże, s. 18.

¹² Tamże, s. 22.

warunki wzrostu gospodarczego i społecznego. Pius XI formułuje zasadę pomocniczości¹³. M. Zięba nie aprobuje poglądu, że *Quadragesimo anno* promuje trzecią, korporacjonistyczną drogę oraz potępia liberalizm. W swojej polemice odnosi się do S. Kowalczyka, M. Novaka, J. Mazura. Sądzi, że równie zasadny jest pogląd przeciwny, wyrażony przez W. Röpkego, który głosi, że encyklika ta jest „liberalna” w sensie sprzeciwu wobec kolektywizmu. Podsumowując, M. Zięba stwierdza, że encyklika *Quadragesimo anno* „szkicuje wizję kierującego się sprawiedliwością i miłością społeczną ustroju kapitalistycznego, w którym demokratyzacja własności i gospodarki oraz decentralizacja państwa podkreślają w istotnych punktach jego zbieżność z założeniami tej formy polityki i gospodarki, którą znacznie później nazwano »demokratycznym kapitalizmem«”¹⁴.

Pewien regres w akceptacji kapitalizmu M. Zięba zauważa w wypowiedziach papieża Jana XXIII. Encyklika *Mater et magistra* bardziej wybiórczo niż poprzednie encykliki zajmuje się analizą życia społecznego. Utrudnia to interpretację i umożliwia traktowanie jej jako „lewicowej” lub „prawicowej”, „globalnej” i „eurocentrycznej”, „postępowej” lub „konserwatywnej” bądź też „nowatorskiej” lub potwierdzającej *status quo*¹⁵. M. Zięba wydobywa prokapitalistyczne wątki encykliki *Mater et magistra*. Píše, że poszanowanie prawa prywatnej przedsiębiorczości łączy Jan XXIII z poszanowaniem prawa własności prywatnej. Zauważa także przesuwanie akcentów w rozumieniu własności. O ile poprzednicy Jana XXIII podkreślali znaczenie własności prywatnej dla „deproletaryzacji” i stabilizacji życiowej sytuacji właścicieli, o tyle Jan XXIII z zadowoleniem wita rozwój zabezpieczeń socjalnych. Powoduje to zmniejszenie znaczenia własności, ponieważ dzisiaj to nieposiadanie nawet skromnego majątku, lecz ubezpieczenia i dochody związane z pracą stanowią podstawę spokojnego patrzenia w przyszłość. „[...] warunkiem deproletaryzacji jest więc obecnie – zdaniem Papieża – w mniejszym stopniu własność, w większym zaś kreatywna ludzka praca”¹⁶. Zdaniem M. Zięby Jan XXIII przedstawia system, „w którym twórczo pracująca i współpracująca z innymi ludźmi jednostka działa w systemie wolnorynkowym, opartym na fundamencie własności prywatnej”¹⁷. W tym kontekście M. Zięba przywołuje opinię M. Novaka, według

¹³ Tamże, s. 25–26: „Co jednostka z własnej inicjatywy i własnymi siłami może zdziałać, tego nie wolno wydzierać na rzecz społeczeństwa; podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem ustroju jest zabieranie mniejszym i niższym społecznościom tych zadań, które mogą spełnić, i przekazywanie ich społecznościom większym i wyższym. Każda akcja społeczna ze swojego celu i ze swej natury ma charakter pomocniczy i winna pomagać członkom organizmu społecznego, a nie niszczyć ich lub wchłaniać”. Cytat z *Quadragesimo Anno*.

¹⁴ Tamże, s. 26.

¹⁵ Tamże, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 31.

¹⁷ Tamże.

którego u Jana XXIII można nawet mówić o „liberalnym sposobie myślenia”. M. Zięba gotów jest przyjąć tę diagnozę z kilkoma zastrzeżeniami. Jan XXIII uznaje pierwszeństwo zasady pomocniczości, lecz dopuszcza, a czasem wręcz zaleca interwencje państwa. Bardzo mocno podkreśla funkcję społeczną własności prywatnej. Przeciwwstawia się ideologicznym formom liberalizmu, oddzielającym ekonomię i etykę. Podkreśla także, że każda wizja życia społecznego musi opierać się na integralnej koncepcji człowieka. W końcowej ocenie encykliki *Mater et magistra* M. Zięba pisze, że w opisie życia gospodarczego mieści się ona w ramach kapitalistycznego sposobu gospodarowania. Jednak w charakterystyce społeczeństwa i obecności w nim aprobaty dla liberalizmu sprawa jest bardziej skomplikowana. „Istnieją bowiem takie postacie liberalizmu, które są sprzeczne z poglądami Jana XXIII, istnieją jednak – co podkreśla M. Novak – i takie formy liberalizmu, które z papieską wizją społeczeństwa mogą być zbieżne”¹⁸. W efekcie w stosunku do encyklik *Rerum novarum* oraz *Quadragesimo anno* encyklika *Mater et magistra* jest mniej wyważona, pisze M. Zięba, mniej – z ekonomicznego punktu widzenia – realistyczna, choć istota opisu życia społecznego jest z nimi zgodna.

Także w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris* można znaleźć, zdaniem M. Zięby wzmianki o kapitalizmie i demokracji. Wśród praw człowieka w dziedzinie gospodarczej wymienia się prawo do pracy, do jej godziwych warunków, do sprawiedliwej płacy rodzinnej, lecz dostosowanej do możliwości gospodarki. Aprobuję własność prywatną, lecz zakłada, że ciąży na niej obowiązki społeczne. Oznacza to, pisze M. Zięba, że encyklika opowiada się wyraźnie za demokratycznym kapitalizmem oraz konstytucyjnym państwem prawa¹⁹. Jednak, z drugiej strony, M. Zięba z pewnym dystansem referuje wiele tez z *Pacem in terris*. Dotyczy to szczególnie obecności w encyklice praw i wolności tak zwanej drugiej generacji, praw społecznych, ekonomicznych oraz kulturalnych. Uznaje, że nie wiadomo jak przełożyć je na konkretne formy pomocy ludziom. W encyklice, pisze, nie ma także sugestii, jak prawa te należy realizować. Jednak odmiennosć ujęcia obecnego w encyklice *Pacem in terris* polega na nieobecności myślenia roszczeniowego. Jan XXIII ściśle łączy prawa z obowiązkami.

Kolejnym dokumentem świadczącym, zdaniem M. Zięby, o wycofywaniu się z prokapitalistycznej opcji jest encyklika Pawła VI *Populorum progressio*. Pisze, że wzmianki o ustroju społeczno-gospodarczym mają w niej niekiedy jednostronny i abstrakcyjny charakter, o własności wspominają tylko dwa paragrafy – oba w negatywnym kontekście²⁰. „Co prawda, w paragrafie 25 zawarta jest pochwała ludzkiej inwencji i przedsiębiorczości, ale jej wymowę osłabia bardzo

¹⁸ Tamże, s. 32.

¹⁹ Tamże, s. 36.

²⁰ Tamże, s. 39.

ambiwalentny stosunek do pracy jako takiej”²¹. M. Zięba z uznaniem przedstawia krytyczny komentarz M. Novaka o *Populorum progressio*, szczególnie o ujęciu zysku, konkurencji i własności. Twierdzi – za M. Novakiem – że fragmenty encykliki poświęcone tym problemom nie są precyzyjne, wymagają głębszej refleksji niż ta, którą oferuje encyklika. Odrzucenie zysku oznacza odrzucenie postępu gospodarczego, kwestionowanie konkurencji zaś – zgodę na monopol państwowy. Także rozumienie własności jest błędne, ponieważ pomija to, że od J. Locke’a, A. Smitha, J. Stuarta Milla prywatna własność była definiowana przez jej służbę wspólnemu dobru, a więc jako prawo względne. Europejskie systemy prawne już od przełomu XIX i XX wieku nie zakładają absolutnego charakteru własności. Cytując M. Novaka, M. Zięba powiada, że historia liberalnych instytucji i liberalnych społeczeństw jest historią wzrastającej kontroli nad systemem ekonomicznym. Natomiast Paweł VI pisze tak, jak gdyby liberalizm oznaczał tylko i wyłącznie radykalny indywidualizm, materializm oraz darwinowską walkę²². Duża liczba uwag krytycznych pod adresem gospodarki wolnorynkowej, zauważa M. Zięba, jak również pozytywne odnoszenie się do planowania jako sposobu przeciwdziałania niesprawiedliwości powodują odczytanie *Populorum progressio* jako niechętnego zarówno własności prywatnej, jak i wolnej wymianie. Dla M. Zięby propozycje Pawła VI są mało realistyczne, abstrakcyjne. Wszystkie te cechy: ostra krytyka współczesnego świata skierowana głównie przeciw liberalizmowi i krajom zamożnym, brak wyraźnego zakreslenia jej granic ułatwiały jej interpretację w duchu marksizującej teologii wyzwolenia²³.

Pierwsza encyklika społeczna Jana Pawła II *Laborem exercens* wywołuje, pisze M. Zięba, skrajnie odmienne interpretacje. Jedni twierdzą, że obecna jest w niej głęboka medytacja i profetyczna wizja. Natomiast inni głoszą, że – w porównaniu z wcześniejszymi kościelnymi dokumentami – cechuje ją realizm. Jedni twierdzą, że jej myślenie charakteryzuje się lewicowością, a inni, że stanowi znaczący krok katolickiej myśli społecznej w kierunku demokratycznego kapitalizmu.

Jan Paweł II – utrzymuje M. Zięba – w ujęciu własności abstrahuje od jej konkretnych form, natomiast interesuje go, czy służy ona pracy i chroni podmiotowość człowieka. Także sposób ujęcia problemu ustroju społeczno-politycznego nie pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcia. Również tutaj punktem wyjścia jest personalistyczna wizja ludzkiego życia, na podstawie której dochodzi do określenia podstawowych i koniecznych warunków niezbędnych dla każdego sprawiedliwego ustroju. Dopiero w takim kontekście można powiedzieć, że Jan Paweł II wsparł demokratyczny kapitalizm – stwierdza M. Zięba.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 39–40.

²³ Tamże, s. 44.

W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II opisuje skutki ideologicznej i militarnej konfrontacji między Wschodem i Zachodem. Píše, że Wschód inspirowany jest przez marksistowski kolektywizm, natomiast Zachód – przez liberalny kapitalizm. Społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec jednego, jak i drugiego. Jednak, zauważa M. Zięba, mimo krytyki zarówno socjalizmu, jak i kapitalizmu Jan Paweł II nie proponuje poszukiwania innego ustroju, a nawet przeciwstawia się dążeniom do ustroju idealnego²⁴. M. Zięba twierdzi również, że krytyka obu ustrojów nie jest symetryczna. Krytyka realnego socjalizmu ma charakter zasadniczy i wskazuje na jego jednoznaczne odrzucenie. Natomiast krytyka „liberalnego kapitalizmu” ma inny wydźwięk – zwraca uwagę na absolutyzowanie życia ekonomicznego, wspieranie konsumistycznej kultury, zbyt nikłą troskę o słabszych. „Trzeba też zarazem dodać, że zarzuty te są przede wszystkim ogólną krytyką kondycji współczesnego świata, częstokroć ich adresat nie zostaje jednoznacznie określony i w ogromnej części odnoszą się one również do krajów »obozu socjalistycznego«, a także wielu krajów Trzeciego Świata”²⁵. Krytykę tę trudno, twierdzi M. Zięba, odczytać jako ogólną krytykę „liberalnego kapitalizmu”. Wskazują na to także pozytywne uwagi Jana Pawła II na temat liberalnych instytucji demokratycznego kapitalizmu. Wypowiada się on jednoznacznie za demokracją, za ustrojem politycznym szanującym podmiotowość obywatela i społeczeństwa, jednocześnie krytykuje wszelkie systemy kurateli. Prawo własności uznaje za słuszne i konieczne. Do praw człowieka zalicza prawo do inicjatywy gospodarczej, jednak w połączeniu z dobrem wspólnym. Jest zwolennikiem liberalizacji handlu. W konkluzji podsumowującej charakterystykę encykliki *Sollicitudo rei socialis* M. Zięba pisze, odwołując się do M. Novaka, że stanowisko Jana Pawła II można nazwać liberalnym, ponieważ wprawdzie krytykuje ideologiczny liberalny kapitalizm oraz nieznane życia obserwowane w polityce i gospodarce Zachodu, to jednak wspiera instytucje demokratycznego kapitalizmu.

„Porównując encykliki społeczne, pisze M. Zięba, napisane przez papieży w ciągu pierwszego stulecia od opublikowania *Rerum novarum*, można dostrzec ewolucję zarówno w ich stosunku do rzeczywistych ustrojów polityczno-ekonomicznych, jak i postulowanych społecznych rozwiązań”²⁶. Jego zdaniem porównania muszą być ostrożne, lecz kilka spraw jest dla niego ważnych. Ogólne ujęcie życia polityczno-ekonomicznego w encyklikach Leona XIII i Piusa XI są podobne oraz bardzo zbliżone z modelem demokratycznego kapitalizmu. Encykliki Jana XXIII i Pawła VI przynoszą stopniową zmianę stanowiska, początkowo w sposób mało widoczny, a później bardziej czytelny,

²⁴ Tamże, s. 50.

²⁵ Tamże, s. 53.

²⁶ Tamże, s. 57.

z dystansem, niechęcią odnoszą się do rozwiązań społecznych demokratycznego kapitalizmu. W dwóch pierwszych encyklikach Jana Pawła II tendencja odsuwania się od demokratycznego kapitalizmu zostaje „po części w specyficzny sposób” zahamowana i odwrócona²⁷. Także w sposobie rozumienia państwa można zauważyć „istotne przesunięcie akcentów”, choć wszyscy papieże byli przeciwnikami ujęć skrajnie liberalnych, a tym bardziej libertariańskich koncepcji państwa. Początkowo, nawet do ukazania się encyklik Jana XXIII, dominuje scholastyczna koncepcja państwa odpowiedzialnego za realizację dobra wspólnego. Jednak taka wizja państwa jest w encyklikach Leona XIII i Piusa XI zrównoważona podkreśleniem jego służebnej roli oraz decentralizacji wyrastającej z zasady pomocniczości. W koncepcji tej podkreśla się pierwotność człowieka, rodziny oraz wszelkich stowarzyszeń pośrednich w stosunku do państwa. Później koncepcja państwa obecna w encyklikach ewoluuje w kierunku państwa dobrobytu, „coraz bowiem poważniejszym jego zadaniem staje się zabezpieczenie jednostce największego pakietu praw rozumianych jako uprawnienia”²⁸. Podkreślanie międzynarodowego znaczenia państwa, jego międzynarodowej roli w utrzymaniu pokoju, produkcji, międzynarodowej wymiany gospodarczej, pomocy słabszym państwom następuje w encyklikach wraz z postępującą globalizacją. Wątki te wyraźnie widoczne są u Jana XXIII, słabsze u Pawła VI i znowu powracają u Jana Pawła II. Natomiast rozważania o konkretnych ustrojach są prawie nieobecne. U papieży Leona XIII oraz Piusa XI występuje krytyczny, choć aprobujący stosunek do kapitalizmu oraz negatywny do socjalizmu. W encyklikach Jana XXIII aprobujący stosunek do kapitalizmu maleje, a u Pawła VI krytyka socjalizmu wydaje się nawet, pisze M. Zięba, bardziej umiarkowana niż krytyczne odniesienia do kapitalizmu. Sytuacja ta ulega zmianie w encyklikach Jana Pawła II, który głosi, że praktyka realnego socjalizmu jest mniej zgodna ze społeczną nauką Kościoła niż kapitalizm. Podobnie jest ze stosunkiem do problemu „trzeciej drogi”. U Leona XIII oraz Piusa XI dominuje pragnienie, aby kapitalizm wzorował się na korporacyjnym modelu średniowiecza. W encyklikach Jana XXIII nie ma ani odwoływania się do modeli przeszłości, ani projektów przyszłości. Paweł VI nie tworzy teoretycznych modeli, jednak mocno krytykuje kapitalizm i dość przychylnie patrzy na instytucje proponowane przez socjalizm. Ta sytuacja powoduje, że myślenie o „trzeciej drodze” staje się tutaj zasadne. W encyklikach Jana Pawła II następuje odwołanie się do spojrzenia Jana XXIII wraz z odrzuceniem idei konstruowania „trzeciej drogi”. Zestawiając wypowiedzi papieży dotyczące własności, M. Zięba zauważa przesuwanie się „od uznania dla rozwiązań i instytucji tradycyjnie powiązanych z kapitalistyczną gospodarką w kierunku rozwiązań spokrewnionych z socja-

²⁷ Tamże, s. 58.

²⁸ Tamże, s. 59.

lizmem”²⁹. Do Jana XXIII papieże dużo uwagi poświęcali problemowi własności i odnosili się do niej pozytywnie. U Jana XXIII dzieje się podobnie, choć wzmianki o własności stają się rzadsze. W encyklice Pawła VI *Populorum progressio* własność prywatna jest już opisywana raczej negatywnie. W encyklice Jana Pawła II *Laborem exercens* własność prywatną charakteryzuje się neutralnie, jako jedną z możliwych form. Natomiast w *Sollicitudo rei socialis* występuje powściągliwa pozytywna wzmianka o własności prywatnej, uznana jest za prawo słuszne i konieczne. Konsekwentnie od Leona XIII do Jana Pawła II papieże, stwierdza M. Zięba, „coraz częściej i coraz mocniej podkreślają społeczny wymiar własności, płynącej z powszechnego przeznaczenia dóbr stworzonych”³⁰.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II aprobuje ludzką przedsiębiorczość, pisze M. Zięba, i z tego punktu widzenia aprobuje kapitalizm³¹. Jednak akceptacja ta nie jest bezwarunkowa. W opisie życia gospodarczego zawartego w encyklice można wyróżnić: krytykę „dzikiego” kapitalizmu, krytykę współczesnych zjawisk związanych z gospodarką wolnorynkową, odnotowanie pozytywnej ewolucji, jaką przeżył kapitalizm w ciągu ostatniego stulecia.

W opisie „dzikiego” kapitalizmu, pisze M. Zięba, Jan Paweł II streszcza tezy *Redemptor homini* Leona XIII. Opis ten ma charakter nie tylko historyczny, lecz także aktualny. Krytykując kapitalizm, zauważa, że w minionych stu latach gospodarka wolnorynkowa uległa znaczącej pozytywnej ewolucji, przyniosła wielki rozkwit społecznego dobrobytu. Nie oznacza to, że występujące dawniej wady nie ujawniają się i dzisiaj. Najważniejsze zastrzeżenia Jana Pawła II wobec współczesnej rzeczywistości mają podwójny charakter. Po pierwsze, pisze M. Zięba, papież krytykuje absolutyzację rzeczywistości ekonomicznej i związane z tym zapominanie o osobowej godności człowieka. Gospodarka jest tylko elementem ludzkiej działalności. Istnieją potrzeby, których nie da się zaspokoić za pośrednictwem mechanizmów rynkowych. Istnieją też dobra, których nie należy ani kupować, ani sprzedawać. Po drugie, wytyka negację transcendentального wymiaru ludzkiej osoby. M. Zięba pisze dalej, że dla Jana Pawła II podstawowym zagrożeniem, zarówno w sferze polityki, jak i ekonomii, dla osoby oraz dla społeczeństwa, jest ideologia. Ta ostatnia zawiera koncepcję prawdy i dobra, która ujmuje całą rzeczywistość w prosty i sztywny schemat, a jej wyznawcy uważają, że wolno tę koncepcję narzucać innym siłą³². W przypadku kapitalizmu jego ideologizacja polega na absolutyzacji własności, zysku, wolności gospodarczej, mechanizmów rynko-

²⁹ Tamże, s. 61.

³⁰ Tamże, s. 62.

³¹ Tamże, s. 121.

³² Tamże, s. 67.

wych. Nieuchronnie prowadzi to do reifikacji człowieka, który staje się tylko przedmiotem wolnorynkowej gry. Inną wadą współczesnego kapitalizmu, pochodną filozofii utylitarystycznej, staje się konsumizm – współczesna wersja hedonizmu. Konsumizm odrzuca transcendentny wymiar ludzkiej osoby i prowadzi do wewnętrznego zniewolenia człowieka³³. M. Zięba pyta, czy ta wizja kapitalizmu nie jest zbyt pesymistyczna i czy – zdaniem Jana Pawła II – z wolnorynkową ekonomią nieuchronnie wiąże się jej ideologizacja? Odpowiada, że nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Kręgi głoszące zideologizowany kapitalizm nie są wprawdzie zbyt liczne, lecz wpływowe. Podaje libertarian jako przykład takiej grupy i zalicza do nich Milтона Friedmana, Roberta Nozicka, Ayn Rand.

Zdaniem M. Zięby krytyka kapitalizmu przedstawiona w *Centesimus annus* ma nie tylko motywację religijną. Zarówno ideologizacja kapitalizmu, jak i konsumizm są obecne we współczesnej cywilizacji zachodniej, lecz oba czynniki nie są nieuchronne w gospodarce wolnorynkowej.

M. Zięba pisze, że Jan Paweł II zauważa coraz większe znaczenie twórczego człowieka. Aprobuje ludzką przedsiębiorczość i z tego punktu widzenia aprobuje kapitalizm. Jan Paweł II pojmuje kapitalizm jako system ekonomiczny, który akceptuje zasadniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej, wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarki i wynikającą z tego odpowiedzialność za środki produkcji. Takie podejście Jana Pawła II do gospodarki – pisze M. Zięba – to znaczy aprobata przedsiębiorczości, wolnego rynku, jest nowością. Jednocześnie M. Zięba zauważa w koncepcji papieża dwoistą ocenę własności prywatnej. Jest konieczna, to znaczy, że jest godziwa. Jej brak uzależnia człowieka od tych, którzy sprawują kontrolę nad machiną społeczną, zamyka drogę do tworzenia autentycznej wspólnoty. Z drugiej strony, nie jest to prawo absolutne, „gdyż ze względu na powszechne przeznaczenie dóbr stworzonych własność ma ze swej natury charakter społeczny”³⁴. Zdaniem Jana Pawła II – pisze M. Zięba – źródłem własności prywatnej jest ludzka praca, inteligencja i wolność. Jeśli własność nie służy użytecznej pracy, nie jest uprawomocniona.

W podsumowaniu opisu stosunku Jana Pawła II do współczesnych reguł życia gospodarczego M. Zięba pisze: „Ustrój, który spełnia wymagania katolickiej nauki społecznej (co nie znaczy, że jest to jedyna akceptowalna możliwość), to demokratyczne państwo prawa i społecznie wrażliwa wolna gospodarka, w którym to ustroju – zwłaszcza dzięki zasadzie pomocniczości – umacniana jest podmiotowość społeczeństwa, czyli społeczeństwo obywatelskie”³⁵. Podkreśla dalej, że zasługą encykliki *Centesimus annus* jest przerzuce-

³³ Tamże, s. 116.

³⁴ Tamże, s. 127.

³⁵ Tamże, s. 144.

nie twórczego pomostu między współczesną myślą polityczną i ekonomiczną a katolicką nauką społeczną. „Jeżeli bowiem opinia Janusza Lewandowskiego (wyrażona pod koniec lat 80. w jego studium o ordoliberalach) o braku zrozumienia tradycyjnie pojmowanego nauczania społecznego Kościoła dla myśli XX-wiecznych odnowicieli liberalizmu zawierała w owym czasie sporo racji, to publikacja *Centesimus annus* zmieniła tę sytuację w sposób bardzo istotny”³⁶. M. Zięba wspomina także o chrześcijańskich korzeniach wielu liberalnych instytucji. Píše także, że encyklika ukazując istotną zbieżność antropologii chrześcijańskiej z antropologią implikowaną przez wolnorynkowe instytucje, ukazuje pozytywne wartości możliwe do realizacji w demokratycznym kapitalizmie.

Stosunek do kapitalizmu ma charakter sytuacyjny

J. Kropiwnicki stwierdza³⁷, że niemal od początku pontyfikatu Jana Pawła II trwa spór, czy papież jest lewicowy, czy prawicowy. Jaki jest jego stosunek do gospodarki rynkowej oraz socjalizmu. Twierdzi, że papież sprzeciwia się próbom umieszczania go w spektrum lewicowy – prawicowy, prokapitalistyczny – prosocjalistyczny. J. Kropiwnicki aprobuje tę samoidentyfikację Jana Pawła II. Píše, że wypowiedzi papieża są uzależnione od kontekstu sytuacji. Encyklika *Laborem exercens* została opublikowana w czasie I Zjazdu NSZZ „Solidarność”, stanowiła dar dla tego specyficznego fenomenu, jakim była „Solidarność” – i w tym kontekście była bardziej lewicowa. W encyklice tej występuje prymat pracy nad kapitałem, podkreślane są prawa człowieka do życia i godnych jego warunków. Podkreśla się, że płaca, stanowiąca wynagrodzenie pracy, powinna wystarczać na utrzymanie nie tylko pracownika, ale i jego rodziny. Zarysowany został szeroki program socjalny oraz dowartościowano rolę związków zawodowych. Z kolei encyklika *Centesimus annus* powstała w kontekście rozpadającego się systemu gospodarki realnego socjalizmu. Zdaniem Jana Pawła II system ten zbankrutował, ponieważ ograniczał przyrodzone prawa do własności prywatnej, prywatnej inicjatywy, wolności działania w sferze gospodarczej. Lecz ponownie problemy socjalne zostały podniesione przez Jana Pawła II podczas pielgrzymki NSZZ „Solidarność” do Watykanu. Oznacza to, że papież reaguje zależnie od tego, co jest ważniejsze w danym momencie. Jeśli naruszane są prawa człowieka, to mówi o nich, a jeśli prawa własności, to wówczas podnosi ten problem. Ujawnia się tutaj wahanie między solidaryzmem a zasadą pomocniczości.

³⁶ Tamże, s. 145.

³⁷ J. Kropiwnicki: *Czy papież jest lewicowy? Jan Paweł II o polskim kapitalizmie*. W: *Duch polskiego kapitalizmu...*, s. 7–10.

Możliwe jest kompromisowe stanowisko wobec wolnego rynku

Kolejne stanowisko przyjmuje możliwość osiągnięcia kompromisu między katolicyzmem a wolnym rynkiem. Jednak P. Jaroszyński próbuje uzyskać to prostym sposobem. Twierdzi mianowicie, że kapitalizm nie jest sprzeczny z etyką katolicką pod warunkiem wprowadzenia zmian w gospodarce wolno-rynkowej – trzeba zacząć mówić nie o kapitale, lecz kapitale ludzkim, a biznesmeni powinni nastawić się na realizację obiektywnego celu, dobra. Zupełnie inny charakter ma propozycja Ryszarda Legutki. Poszukuje on takiego kompromisu, w którym byłoby miejsce na kapitalizm o transcendentnej inspiracji. Taki kapitalizm, pisze, wymaga od jego zwolennika wysiłku, obrony tych elementów rzeczywistości, do których ortodoksyjny zwolennik wolnego rynku odnosi się z lekceważeniem czy obojętnością. Odrzuca dawniejsze wersje odpowiedzi na to wyzwanie, poszukuje nowej, ukształtowanej pod wpływem doświadczeń totalitaryzmu. Totalitaryzm, stwierdza, zniszczył iluzję „religijnego socjalizmu”, a jednocześnie dał szansę zauważenia we współczesnym kapitalizmie czegoś więcej niż tylko egoizmu, chciwości, dążenia do bogactwa. Dla godności człowieka zrobił więcej niż inne systemy. Oznacza to także odejście od skrajnie indywidualistycznej i racjonalistycznej interpretacji wolnego rynku. Propozycja R. Legutki ma charakter heroiczny. Jeśli chcemy, twierdzi, aby kapitalizm miał transcendentny wymiar, aby nie był tylko rezultatem spontanicznego rozwoju, lecz miał wymiar duchowy – potrzebny jest wysiłek tych, co tak sądzą.

Aniela Dylus przedstawia argumenty pozwalające zaakceptować społeczną gospodarkę rynkową. W centrum jej zainteresowania znajduje się próba połączenia tego, co możliwe z tym, co pożądane. Aprobuję społeczną gospodarkę rynkową, ponieważ stanowi ona próbę połączenia racjonalności, efektywności z rozbudowanym systemem zabezpieczeń socjalnych. Jest jednocześnie systemem wolności i sprawiedliwości. W gospodarce tej obecne są także wartości, w tym wartości chrześcijańskie. Równocześnie społeczna gospodarka rynkowa jest możliwa, ponieważ istnieje w Niemczech.

Kapitalizm nie jest sprzeczny z etyką katolicką
pod warunkiem wprowadzenia w nim zmian

Kapitalizm nie jest sprzeczny z etyką katolicką pod warunkiem, że w samym kapitalizmie inaczej zostaną rozłożone akcenty – pisze P. Jaroszyński³⁸.

³⁸ P. Jaroszyński: *Naród tyłu lez*. Warszawa 1997.

Czym jest działalność gospodarcza z punktu widzenia chrześcijaństwa? W odpowiedzi odwołuje się do koncepcji Maxa Webera, który twierdzi, że kapitalizm jest tworem chrześcijaństwa zreformowanego. Odwołuje się także do wypowiedzi M. Novaka, który twierdzi, że etyka katolicka nie jest sprzeczna z duchem kapitalizmu, liberalizmu. P. Jaroszyński odpowiada, że tak jest pod wyżej wymienionym warunkiem. „I tak przez kapitał rozumieć należy nie posiadane dobra materialne, jak ziemia czy narzędzia produkcji, ale nade wszystko ludzki kapitał, czyli ludzki umysł, inwencję, wiedzę, talent, przedsiębiorczość, zdolności organizacyjne, umiejętność współpracy oraz inicjatywę”³⁹. M. Novak, odnotowuje P. Jaroszyński, w kapitalizmie widzi przede wszystkim kreatywność i w tym jest bliski katolicyzmowi. Sądzi jednocześnie, że użycie słowa „kreatywność” do opisu kapitalizmu jest nadużyciem, ponieważ tylko Bóg może stwarzać, człowiek może tylko uczestniczyć w dziele stworzenia. Poza tym przypisanie przez M. Novaka kreatywnej roli człowiekowi pomija pytanie o przyczynę celową działania. Ma to bardzo poważne, negatywne konsekwencje. Powoduje powstanie próżni ideowej wypełnianej przez różne sekty wschodnie, wykorzystujące środki wypracowane przez Zachód. „Dlatego też biznesmeni katolicy w Polsce powinni pamiętać, że wszelka działalność gospodarza musi być podporządkowana jakiemuś obiektywnemu celowi, który nie jest już tylko środkiem [...]”⁴⁰. Tylko taki kapitalizm będzie katolicki – pisze P. Jaroszyński – a nie protestancki czy liberalny, gdy człowiek podejmujący działalność gospodarczą uzna, uświadomi sobie, że jego praca ma określone miejsce w obiektywnej hierarchii celów i środków. Kapitalizm nie jest celem samym w sobie, a pytanie o efektywność nie zwalnia z odpowiedzi na pytanie o zasadniczy cel działania. Nie zwalnia z obowiązku całościowego spojrzenia na istnienie człowieka.

Powołując się na św. Tomasza z Akwinu, P. Jaroszyński aprobuje prawo własności, twierdząc, że jest rozumnym dopełnieniem prawa naturalnego. Pyta dalej, czy zamożności należy się wstydić, a z ubóstwa należy być dumnym? Odwołując się do św. Tomasza z Akwinu, powiada, że ubóstwo z konieczności, z pobudek nieszlachetnych jest czymś złym. Tak jest w Polsce. Ubóstwo w Polsce nie jest dobrowolne, to państwo zuboża ludzi, w sztuczny sposób tworzy bezrobotnych, a przecież tyle jest u nas do zrobienia⁴¹. Lecz nie tylko ubóstwo z przymusu jest złe, także to dobrowolne może mieć taki charakter, jeśli wynika z lenistwa, chęci życia na cudzy rachunek. „Jako katolicy, pisze, dążymy [...] do zamożności tak, aby niektórzy z nas mogli być ubodzy. Bo nie zamożność jest zła, ale robienie z niej złego użytku”⁴².

³⁹ Tamże, s. 96.

⁴⁰ Tamże, s. 99.

⁴¹ Tamże, s. 83.

⁴² Tamże.

Prawo do wolności P. Jaroszyński uzależnia od tego, czy jest to wolność od dobra, czy też od dobra. Prawo do wolności od dobra prowadzi do nihilizmu. Aprobując wolność jako prawo do dobra, uzależnia dalszą akceptację od tego, czy tak rozumianej wolności towarzyszą inne prawa oraz odpowiednie środki, w tym szczególnie prawo własności. Wolność nie mająca odpowiednich środków, oderwana od innych ludzkich praw jest abstrakcyjna i nie wiadomo, czy ma być wolnością do dobra, czy też od dobra⁴³.

Jest miejsce na kapitalizm o transcendentnej inspiracji

Istnieje wiele kapitalizmów, w tym i takie, gdzie jest miejsce na transcendentną inspirację – stwierdza R. Legutko⁴⁴. Choć istnienie takiego kapitalizmu wymaga od jego zwolennika wysiłku, obrony tych elementów rzeczywistości, do których ortodoksyjny zwolennik wolnego rynku odnosi się z lekceważeniem czy obojętnością.

Stawia tezę o wieloznaczności wolnego rynku i możliwości istnienia kilku światopoglądów wolnorynkowych, kilku interpretacji „fenomenu niewidzialnej ręki”. R. Legutko twierdzi, że istnieją trzy główne orientacje tworzące klasyczną doktrynę kapitalizmu: utylitarystyczna, racjonalistyczna i ewolucjonistyczna.

Według orientacji utylitarystycznej ludzie żyją według poczucia użyteczności i tak powinno być. Instytucje publiczne bądź sprzyjają odczuciu zadowolenia, bądź temu przeszkadzają. Ludziom, głosi się tu, trzeba dać maksimum swobody. Zasada użyteczności jest utożsamiona z walką o wyzwolenie człowieka. Gdy znikną wszystkie przeszkody, każda jednostka wykaże całą swą moc twórczą i uczyni świat bardziej ludzkim. Potrzeba takiego porządku społecznego, który nie tłumi indywidualnej motywacji. Jest nim porządek oparty na istnieniu wolnego rynku. Ten zaś daje coś więcej niż wzrost bogactwa, daje wolność. „Uważano, że zasada użyteczności ma taki konsolidujący skutek, iż ona sama wystarczy, by społeczeństwo funkcjonowało względnie bezkolizyjnie i efektywnie. Ta konkluzja, wątpliwa obecnie, była narzucającą się oczywistością dla wielu myślicieli leseferystycznych [...]”⁴⁵. Zgodnie z tą orientacją ideową kapitalizm jest usprawiedliwiony, ponieważ realizuje co najmniej dwie potrzeby: stanowi użyteczną metodę zaspokajania ludzkich potrzeb, a jednocześnie daje wolność. Do współczesnych, nielicznych, obrońców

⁴³ Tamże, s. 133.

⁴⁴ R. Legutko: *Spory o kapitalizm*. Kraków 1994; książka została napisana w 1983 r. w roku 1985 została wydana w drugim obiegu; do obecnego wydania autor dołączył *Posłowie A.D. 1993*, w którym między innymi odnosi się do problemu aktualności książki.

⁴⁵ Tamże, s. 18.

orientacji utylitarystycznej zalicza („z niewielkimi zastrzeżeniami”) M. Friedmana. R. Legutko kwestionuje poglądy M. Friedmana. Píše, że nie są prawdziwe jego zarzuty uznające istnienie ograniczeń etatystycznych w kapitalizmie jako coś narzuconego z zewnątrz, i w tym sensie jako „sztucznych”, a ład rynkowy jako naturalny, spontaniczny. Następnie stwierdza, że utylitarizm Friedmana nie ma żadnej stałej miary aksjologicznej, dlatego nie potrafi oceniać i wartościować zjawiska. Zadowolenie nie zawiera żadnej moralności, ponieważ różni ludzie są zadowoleni z różnych rzeczy i nie wiadomo jak ewentualnie oceniać wartość tych odmiennych form zadowolenia. Píše wreszcie, że ekonomiczna skuteczność kapitalizmu nie przekreśla możliwości odrzucenia kapitalizmu jako całości, ponieważ – z różnych powodów – są możliwe do zaakceptowania odmienne cele i wartości. Możliwe jest pojawienie się nowych wartości i celów jako rezultatu rozwoju samego wolnego rynku. Najważniejszy argument obrony tej wersji uzasadniania kapitalizmu polega na powiązaniu użyteczności z wolnością.

Drugi nurt – racjonalizm leseferystyczny – jest oparty na założeniu, píše R. Legutko, że pod powierzchnią nieskończenie wielu różnorodnych zjawisk tkwi logiczna forma, do której ostatecznie można zredukować całą rzeczywistość. Harmonia rynku jest traktowana jako część szerszego porządku rzeczy: natury, ogólnych praw, harmonii świata. Tkwi w tym element średniowiecznego jeszcze pojęcia boskiego porządku, „w którym każdy byt ludzki i przedmiotowy posiada swoje naturalne miejsce”⁴⁶. Świat jako całość jest rozumną całością, a ludzka jednostka potrafi tę harmonię odczytać, dostosować do niej oraz wykorzystać. O indywidualności człowieka decyduje jego uniwersalność, a nie jednostkowość. Kapitalizm okazuje się w tym ujęciu rezultatem porządku rozumu. Do współczesnych obrońców leseferystycznego racjonalizmu zalicza A. Rand, amerykańską pisarkę i filozofa. Autorce tej R. Legutko stawia wiele zarzutów, które skupiają się w dwóch głównych, że buduje utopię oraz ideologię. Wymaga bardzo wiele od świata i ludzi, tak wiele, że może to być spełnione jedynie w utopii. I taką utopię autorka buduje, nazywając ją „Utopią Chciwości”. Jest to Arkadia, miejsce oddzielone od świata, „gdzie kapitaliści, nie molestowani przez etatystyczną dyktaturę, w pełni oddają się życiu racjonalnemu. Każdy z nich jest »człowiekiem handlu« w znaczeniu A. Rand, co sprowadza się do tego, że każdy uznaje tylko wartości obiektywne zarówno w życiu psychicznym, obdarzając ludzi uczuciem wedle zasług i oceniając wedle postępów, jak i w życiu ekonomicznym, płacąc za wszystko wartością obiektywną, czyli złotem. Nikt nie żąda od nikogo poświęcenia i jałmużny; nikt nie daje niczego poniżej wartości ani powyżej. Każdy ma prawo do zysku i szczęścia, bez zawiści i odgórných zakazów”. W utopii irracjonalność całkowicie znika z ludzkiego życia, a cecha ta – píše

⁴⁶ Tamże, s. 20.

R. Legutko – jest rozumiana tak szeroko, że obejmuje wszystko, co indywidualizujące, czego nie da się sprowadzić do wartości obiektywnej, uznanej za taką przez wszystkich w sposób bezstronny. „W utopii ludzkim życiem kierują zasady równie jasne, jak procesami ekonomicznymi, a każdy uczynek daje się określić równie precyzyjnie jak wartość towaru wobec parytetu złota. W utopii świat jest posłuszny nakazom logiki, a to, co obiektywne, nie prowadzi do sprzeczności”⁴⁷. Jednak propozycja A. Rand ma nie tylko utopijny charakter, lecz jest także – twierdzi R. Legutko – ideologią, co oznacza: ścisły związek teorii z praktyką, uproszczenie złożoności świata, użycie pozadyskursywnych środków perswazyjnych. Ścisły związek teorii z praktyką jest widoczny – pisze on – w całej jej koncepcji, lecz zwłaszcza w utożsamieniu irracjonalizmu z etatyzmem i racjonalizmu z wolnym rynkiem. Podobnie jest z upraszczaniem świata. R. Legutko szczególnie zwraca uwagę na uproszczone interpretacje Kartezjusza, Hume’a, Kanta oraz obarczanie ich odpowiedzialnością za to, co dzieje się w świecie. Trzeci aspekt ideologii – użycie środków emocjonalnych – służy zwiększeniu atrakcyjności kapitalizmu, ukazaniu wielkości kapitalistycznego przedsiębiorcy. Przedsiębiorcy przypisuje cechy romantycznego indywidualizmu. Wpada w ten sposób w sprzeczność z własną krytyką bohaterów romantycznych, a także w sprzeczność z własną racjonalistyczną teorią. Krytykę koncepcji A. Rand R. Legutko podsumowuje wnioskiem, że charakteryzuje ją panlogistyczna teoria rzeczywistości, „tyle, że w przeciwieństwie do klasycznego leseferyzmu, zbudowana nie na koncepcji Opatrzności, lecz na koncepcji *entrepreneura*. Z krytykami takiej rzeczywistości Ayn Rand rozprawia się dość prosto, a mianowicie usuwa ich całkowicie poza obręb prawdy. W rezultacie tego kapitalizm musi stanąć w opozycji wobec całego świata, całej filozofii i całej historii”⁴⁸. Jak pisze R. Legutko, jest to próba obrony tradycyjnego racjonalizmu wolnorynkowego przez zastosowanie przemocy wobec jego wrogów – to uznanie za barbarzyństwo wszystkiego tego, co nie stanowi kapitalizmu. Z jej punktu widzenia do barbarzyństwa należy prawie cała myśl europejska. Dlatego, jej zdaniem, cena takiego rozstrzygnięcia wydaje się nadmiernie wysoka.

Trzecia orientacja – leseferyzm ewolucjonistyczny (nazywany przez R. Legutkę także empirystycznym) – uznaje, że kapitalizm jest rezultatem rozwoju – podziału pracy, cywilizacji; stanowi zwieńczenie dotychczasowej historii. Nowa kapitalistyczna społeczność miałaby się różnić od dotychczasowych (*poleis*, średniowieczne organizmy feudalne) jedną podstawową jakością – wolnością. Ta ostatnia jest własnością cywilizacji, a nie naturalnym stanem ludzkości. Ewolucja – twierdzi R. Legutko – w przeciwieństwie do użyteczności i racjonalności, nie jest prostą formułą, lecz pojęciem obejmującym nieskoń-

⁴⁷ Tamże, s. 153.

⁴⁸ Tamże, s. 160.

czenie wiele partykularnych procesów, trudnych do rozwikłania, usystematyzowania i przewidzenia. Dla ewolucjonizmu nie ma doskonałego klucza do uproszczenia złożoności świata, a prawda ta stosuje się również do wolnego rynku. „Ewolucjonizm musi przyznać, że kapitalizm nie ma wiecznej podstawy ani w logicznym szkielecie rzeczywistości, ani w niezmiennym mechanizmie egoistycznego instynktu, co oczywiście czyni jego dalsze istnienie wysoce niepewnym”⁴⁹. Współczesny leseferyzm ewolucjonistyczny reprezentuje, zdaniem R. Legutki, F. Hayek. Ewolucjonistyczna koncepcja uprawomocnienia wolnego rynku jest najbliższa R. Legutce, jednak i jej stawia poważne zarzuty. Ewolucjonistycznej teorii kapitalizmu, pisze R. Legutko, brak transcendentnego wymiaru. To znaczy prawomocność reguł kapitalizmu uzasadniana jest ich obecnością, skutecznością, a nie odwołaniem się do wartości zewnętrznych, wyższych. Podejście takie R. Legutko uznaje za dziwaczne. „Cóż bowiem bardziej dziwacz nego niż przekonanie, że reguły zachowania i zasady spontanicznej selekcji wystarczą za sprawiedliwość, filozofię polityczną, życie duchowe, poczucie przynależności do wspólnoty, moralne potrzeby, doświadczenie transcendentne itd.”⁵⁰ Odwołuje się tutaj do I. Kristola, który twierdzi, że powoływanie się tylko na mechanizmy rynkowe kapitalizmu, jako próbę ich uprawomocnienia, to za mało. W mechanizmach tych brak głębszych treści kulturowych, moralnych. Ludzie chcieliby aprobować kapitalizm nie tylko ze względu na wolność, lecz jakąś filozofię społeczną. Poszukiwanie trwalszych podstaw wolnego rynku R. Legutko utożsamia z włączeniem religii do uprawomocnienia kapitalizmu. Lecz w tym kontekście pyta, czy takie połączenie religii i kapitalizmu jest możliwe, czy da się włączyć kapitalizm w służbę religii, czy religia może wesprzeć swym autorytetem świat wolnego rynku? Większość odpowiedzi udzielana na te pytania, pisze, była negatywna. Myśliciele społeczni ostatnich dwustu lat uznawali najczęściej za niemożliwą do pogodzenia właściwą kapitalizmowi działalność zmierzającą do maksymalizacji zysku z duchowym obcowaniem z transcendencją. Kapitalizm uznawano za areligijny, za system z gruntu występny, oparty na grzechu chciwości i egoizmie jednostki. W takim ujęciu, pisze R. Legutko, istnienie społeczeństwa kapitalistycznego jest właściwie niemożliwe, ponieważ stanowi tylko chwilową koalicję tych, którzy żyją w strachu przed utratą zysku. Niewielki wstrząs może zburzyć tę chwilową iluzję zgody. Ewentualne korzyści kapitalizmu, takie jak zasobność gospodarcza, technologiczne ułatwienia życia, awans szerokich rzesz społeczeństwa, byłoby uznawane za zbyt kosztowne w porównaniu z negatywnymi skutkami ekonomii rynkowej. Byłoby lepiej dla rozwoju moralnego, twierdzono dalej, gdyby poprzestano na bardziej umiarkowanym poziomie zamożności, a zamiast tego rozwijano potencjał duchowy

⁴⁹ Tamże, s. 46.

⁵⁰ Tamże, s. 276.

człowieka. W świetle takich poglądów, pisze R. Legutko, spektakularny ekonomiczny rozwój kapitalizmu traktowano jako postęp pozorny, a faktycznie moralny regres cofający ludzi do wtórnej dzikości, rozbudzającej cechy najbardziej prymitywnej zachłanności. Jego zdaniem ten negatywny obraz był jeszcze bardziej radykalny u myślicieli łączących poglądy teologiczne z orientacją socjalistyczną. Potępienie moralne wolnej konkurencji łączono tutaj z przeciwstawieniem jej przyszłego, doskonalszego porządku społecznego. Wymienia tutaj Paula Tillicha we wczesnym okresie rozwoju intelektualnego. Dla Tillicha socjalizm w swej istocie jest pokrewny wartościom religijnym. Natomiast pogodzenie wolnego rynku i religii było dla niego równie niewyobrażalne, jak pogodzenie Boga z diabłem.

Jednak odrzucanie związków między wolnym rynkiem a religią nie jest jedynym rozstrzygnięciem tej relacji. R. Legutko uważa, że trzeba zwrócić uwagę na dzieło M. Webera. Pozwala ono stwierdzić, że w pewnym okresie i w pewnej sytuacji kulturowej działania przedsiębiorców brały się z silnego odczucia obecności transcendencji. Książka M. Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* nie neguje istnienia zasadniczego antagonizmu między kapitalizmem a religią, opisuje tylko pewien zakończony epizod w historii Zachodu. Kapitalizm początku XX wieku zatracił wszystkie poprzednie treści religijne, ponieważ nie potrzebował już ich wsparcia. Wyjaśnienie M. Webera nie ma – utrzymuje R. Legutko – uniwersalnego charakteru, ponieważ kalwinizm wyczerpał się w roli impulsu porządkującego wolny rynek, kapitalizm wyszedł poza chrześcijaństwo. Ustrój ten rozwija się mocą rozpędu, utylitarystycznej energii rozwojowej. Nadto współcześnie przez kapitalizm rozumie się coś innego niż to zakładał M. Weber. Uczony ten głosił racjonalistyczną koncepcję kapitalizmu, współcześnie leseferyści, poszukujący związków między religią a kapitalizmem interpretują kapitalizm ewolucjonistycznie – pisze M. Legutko. Z drugiej strony współcześni zwolennicy racjonalistycznej interpretacji kapitalizmu są wrogo nastawieni do poszukiwania teologicznych podstaw wolnego rynku, są ateistyczni. „Podstawą trwałości kapitalizmu jest dla nich bezwzględnie prawdziwa myśl aprioryczna, jej produkt finalny zaś, czyli utopia, ma apelować do człowieka nie siłą transcendencji czy prawdy religijnej, lecz oczywistością logiczną i atrakcyjnością systemowej prostoty”⁵¹.

Legutko sygnalizuje także inne, dawniejsze próby przedstawienia związku między wolnym rynkiem a religią; odwołuje się do Ernsta Troeltscha oraz Wernera Sombarta. Ich poszukiwania kwituje stwierdzeniem, że nie są one odpowiednie do zbudowania religijnego wymiaru porządku wolnorynkowego. Dzisiaj widać poszukiwania innego rodzaju religijności, „mniej posępnego i bardziej stosownego dla spontanicznej działalności ludzkiej”, która swą siłą

⁵¹ Tamże, s. 294.

czepie z afirmacji świata, a nie z jego negacji. „Odkryto, że wolny rynek nie musi być skazany na alternatywę nieludzkiego kalwinizmu i nieokiełzanego hedonizmu, jak to sugerowali Weber, Troeltsch i Sombart, ale że istnieje w nim może pewien ładunek treści duchowych płynący wprost z głównego nurtu kulturowego zachodniej cywilizacji”⁵². To nowe spojrzenie na relację między wolnym rynkiem a religią ukształtowało się pod wpływem doświadczeń totalitaryzmu. Doświadczenie to – pisze on – zniszczyło iluzję „religijnego socjalizmu” i spowodowało, że we współczesnym kapitalizmie zaczęto zauważać obecność wartości zgodnych z boskimi nakazami, a przynajmniej zauważono, że są w nim obecne w większym stopniu niż socjalizmie. „Teoretycy leseferyzmu coraz śmielej zaczęli głosić tezę, że wolny rynek góruje nad socjalizmem nie tylko siłą ekonomicznej sprawności, ale również siłą ducha, gdyż bliższy jest pewnej uniwersalnej formie egzystencji ludzkiej i dlatego jest bliższy religii niż quasi-religijny, a w istocie ateistyczny socjalizm”⁵³. Określenie tej nowej religijności dokonało się w opozycji do dotychczasowych ustaleń.

Nowe pozytywne propozycje określenia relacji między wolnym rynkiem a religią R. Legutko widzi w koncepcjach Michaela Novaka oraz Franka Meyera.

Novak, pisze R. Legutko, zwraca uwagę na to, że tradycja judeochrześcijańska została wyrażona i potwierdzona w kapitalistycznym poczuciu eksperymentu, otwartości i innowacji, które oddaje słowo „inicjatywa”. Ta inteligencja praktyczna urzeczywistniła się w systemie wolnorynkowym⁵⁴. Z czasem stała się ona własnością nie tylko kapitalizmu, lecz to kapitalizm jako pierwszy zauważył jej społeczną wartość. Okazało się, że pojedynczy wolny człowiek potrafi zmienić świat, doskonalić go, iż jest najbardziej aktywnym i dynamicznym twórcą i w tym jest podobny Bogu. „Tradycyjnie interpretowano ten rodzaj społecznej kooperacji jako obojętny na duchowy aspekt życia. Ale Novak przeciwstawia się tej interpretacji, a tym samym odrzuca tezę Webera, głoszącą, że z chwilą wyczerpania się kalwińskiego podtekstu religijnego w działalności ekonomicznej praktycyzm wolnego rynku skazał go na utylitarystyczny hedonizm”⁵⁵. Jednak kapitalizm ukazuje nie tylko stwórczą moc człowieka, lecz także jego niedoskonałość, małość, słabość. Człowiek zawsze ma do czynienia z małym fragmentem rzeczywistości, dlatego nie jest w stanie stwierdzić, czy całość jest doskonała, czy nie jest. Lecz to fragmentaryczne doświadczenie poucza go także, że w tej codzienności, błędach, niedoskonałościach przejawia się jakaś boska doskonałość, „która nie jest do

⁵² Tamże, s. 301.

⁵³ Tamże, s. 302.

⁵⁴ Tamże, s. 318.

⁵⁵ Tamże, s. 319.

końca ani cechą świata, ani własnością systemu kapitalistycznego, ani celem, jaki można osiągnąć. Przejawia się ona raczej w stałym wysiłku ludzkim, by pokonać przyrodzone ograniczenia, ze świadomością jednak, że całkowicie ich zwalczyć nie można. Kapitalizm nie jest więc doskonały, ale jest jedynym systemem, który, nie próbując wywyższyć człowieka do rangi Boga, daje mu warunki, by skorzystał najpełniej z przeznaczonego mu przez Stwórcę miejsca we wszechświecie”⁵⁶. Można więc powiedzieć, że wolny rynek jest tutaj traktowany jako najlepsze z możliwych narzędzi umożliwiających dążenie do doskonałości.

Jak pisze R. Legutko, podobną dwoistość grzechu i doskonałości w tradycji Zachodu widzi F. Meyer. Cywilizacja Zachodu, wyrosła z judaizmu, antyku, chrześcijaństwa, jest wyjątkowa w swej pochwalie osoby ludzkiej i jej wolności. Tym różni się od wszystkich poprzednich cywilizacji, w których człowiek był traktowany jako element większego ładu. Wolny rynek w koncepcji Meyera (podobnie jak u Novaka) – twierdzi R. Legutko – ucieleśnia uniwersalną wartość Zachodu, „to znaczy napięcie między egzystencją a transcendencją, sprzeczność między grzesznością człowieka a pragnieniem doskonałości”⁵⁷. Przemieszanie tego, co doskonałe i tego, co niedoskonałe zostało uwiecznione w religijnym symbolu Wcielenia, oznaczającym obecność wieczności w czasie, egzystencjalną jedność doskonałości i niedoskonałości.

Komentując przedstawione koncepcje leseferyzmu ewolucjonistycznego, opisujące relację między tym, co zmienne, spontaniczne, a tym, co stałe, o charakterze religijnym, R. Legutko pisze, że można zauważyć kilka możliwych wariantów rozstrzygnięć. W wariacie pierwszym oba elementy (to, co zmienne, i to, co stałe, transcendentne) są ze sobą zgodne i odwołują się do takiej samej koncepcji człowieka i świata. Można wówczas twierdzić, że to, co duchowe najpełniej wyraża się w ewolucji wolnorynkowej. W drugim wariacie oba elementy nie są tożsame, lecz komplementarne. Żaden z osobna nie jest samowystarczalny. Spontaniczna ewolucja jest tylko mechanizmem, któremu brak duchowego wymiaru, nadającego znaczenie poszczególnym elementom. Sukces wiąże się z osiągnięciem sensu tylko wówczas, gdy działalność rynkowa łączy się z indywidualnym wysiłkiem duchowym. Trzeci wariant głosi, że oba aspekty nie mają z sobą nic wspólnego, a aprobata dla jednego nie pociąga za sobą akceptacji drugiego. Jeżeli akceptujemy zarówno to, co spontaniczne w ewolucji, jak i to, co transcendentne, to czynimy to z różnych powodów. Wariant czwarty zakłada, że oba aspekty ewolucjonizmu są ze sobą sprzeczne, akceptując jeden, musimy odrzucić drugi. Jeśli przyjmujemy – powiada R. Legutko – że kapitalizm usprawiedliwiony jest przez swoją ewolucję, to odrzucamy tym samym możliwość i potrzebę teologicznego uzasadniania go.

⁵⁶ Tamże, s. 321.

⁵⁷ Tamże, s. 323.

Przyjmując z kolei teologię, należy odrzucić teorię spontanicznej ewolucji. Zdaniem R. Legutki najmniej wiarygodne są warianty pierwszy i czwarty, ponieważ dają rozwiązania zbyt proste: „[...] albo duchowość jest nierozdzielnie związana z kapitalizmem i nie ma sensu jej wyróżniać, albo zupełnie mu wroga i nie ma sensu się jej doszukiwać; albo wolny rynek jest idealnym mariażem transmisji kulturowej i uniwersalnych wartości, albo tak doskonałym środkiem transmisji, że przypisywanie mu stałego systemu wartości musi się odbywać kosztem jego sprawności”⁵⁸. Za zwolennika pierwszego wariantu uważa F.S. Meyera, głoszącego koncepcję doskonałej współpracy w kapitalizmie zarówno tego, co zmienne, jak i tego, co duchowe. Do zwolenników czwartego wariantu zalicza F. Hayeka, sprowadzającego kapitalizm do samego działania. Za ciekawsze uznaje warianty drugi i trzeci. Zakładają one, że oba aspekty wolnego rynku mogą i powinny współistnieć z sobą, „choć współistnienie takie nie jest ani łatwe, ani oczywiste”⁵⁹. Do zwolenników takiego rozstrzygnięcia zalicza I. Kristola oraz W. Röpkego. Według nich wolna konkurencja, rynek nie wytwarzają automatycznie moralnych warunków, muszą one być dostarczone z zewnątrz.

Podsumowując przedstawione warianty stanowisk określających relacje między tym, co zmienne, spontaniczne, a tym, co trwałe, duchowe, R. Legutko stwierdza, że dylemat ten jest trwałym elementem w kapitalizmie. Historia zarówno kapitalizmu, jak i leseferystycznych koncepcji jest pełna naruszeń równowagi między nimi. „Nie ma zatem w kapitalizmie niczego, co skazywałoby go na odcięcie się od trwałych duchowych podstaw cywilizacji czy nakazywałoby mu w sposób naturalny stać w ich obronie. Równowaga dwóch aspektów ewolucji w kapitalizmie zależy w dużej mierze od wysiłku ludzkiego, od świadomej woli bronięcia go i rozwijania. Wymiar duchowy wyrażony w symbolu Wcielenia niekoniecznie musi towarzyszyć każdemu działaniu indywidualnemu i każdemu fragmentowi spontanicznego procesu, ale zanik społecznego odzewu dla prawd Wcielenia jest takim samym ciosem dla tożsamości Zachodu, jak odejście od żmudnej praktyki spontanicznego rozwoju”⁶⁰. W tym kontekście jest kwestią drugorzewną, czy oba procesy są historycznie i logicznie połączone. Ważne, do jakich konsekwencji prowadzi zarówno odrzucenie zasady spontaniczności, jak i tradycyjnych fundamentów moralności Zachodu.

W posłowie R. Legutko zastanawia się nad ważnością i aktualnością też sformułowanych przed kilkunastoma laty. Stwierdza, że gdyby uznał, iż nie mają znaczenia, to nie zgodziłby się na jej wydanie. Z punktu widzenia przedstawionej wyżej interpretacji, wydobywającej związek między wolnym

⁵⁸ Tamże, s. 328.

⁵⁹ Tamże, s. 330.

⁶⁰ Tamże.

rynkiem a religią, warto odnotować, że R. Legutko uznaje swoją wcześniejszą analizę dotyczącą kapitalizmu ewolucjonistycznego za zbyt optymistyczną. Przypisywał neokonserwatystom zbyt duże znaczenie. Tymczasem neokonserwatyści za mało uwagi zwrócili na to, że kapitalistyczna kreatywność może przybierać różne formy, w tym – niezgodne z istotą judeochrześcijaństwa. Kreatywność ludzka może mieć zarówno charakter twórczy, uszlachetniający ludzkie życie, jak i być źródłem grzesznej pychy. Może, z jednej strony, promować godziwe życie, wywodzące się z szacunku dla obiektywnych reguł rządzących rzeczywistością, z drugiej zaś – rozpowszechnia postawę indywidualistycznego konstruktywizmu⁶¹. W kapitalizmie zauważa upowszechnianie postawy konstruktywistycznej. „Dokonać się to może oczywiście jedynie przez niszczenie obyczajów i zachowań, które przez długi czas uważano za niekonstruowalne; podobnie jak rozwój wolnego rynku dokonał się przez niszczenie struktur ekonomicznych, które przeszkadzały wolnej gospodarce”⁶². Kapitalizm jest systemem łączącym konstruowanie z destrukcją. Określenie tego, co zbudował i co zniszczył, zawsze było przedmiotem dyskusji między entuzjastami wolnego rynku a konserwatystami. Współistnienie kapitalizmu i religii nie jest konieczne. Kapitalizm może obejść się bez religii, jak również religia nie potrzebuje wsparcia ze strony wolnego rynku. Jeśli do współistnienia dochodzi, to wymaga to wysiłku zwolennika takiego rozstrzygnięcia. Na poziomie światopoglądu postawa taka prowadzi do przemieszania wielu rozbieżnych wątków: liberalizmu i konserwatyzmu, antyetatyzmu i autorytaryzmu, tradycjonalizmu i libertarianizmu, wiary w potęgę ludzkiej kreatywności oraz świadomości siły ludzkiej pychy, indywidualizmu i wspólnotowości, nieufności wobec demokracji i szacunku dla dobrych instytucji⁶³.

Możliwa jest neokonserwatywna próba pogodzenia kapitalizmu i chrześcijaństwa, pisze R. Legutko w posłowie do książki *Etyka kapitalizmu*, wydanej w tym samym czasie, co wcześniej scharakteryzowane *Spory o kapitalizm*.

Istnieją – pisze – różne propozycje pogodzenia chrześcijaństwa z kapitalizmem, neokonserwatywna jest możliwa do zaakceptowania, libertarianśka – wątpliwa⁶⁴. Aby wyjaśnić tę tezę, zauważa istnienie dwóch tradycyjnych podejść do problemu związków między kapitalizmem a religią. Według pierwszego kapitalizm jest ze swej istoty systemem niereligijnym bądź antyreligijnym. Pogląd taki głoszą Paul Tillich, Richard H. Tawney. Według drugiego podejścia, głoszonego przez M. Webera, protestantyzm w swych niektórych wersjach sprzyjał rozwojowi kapitalizmu. Zdaniem R. Legutki autorzy *Etyki kapitalizmu* wychodzą poza tę dychotomię. Szczególnie skupia się na

⁶¹ Tamże, s. 347.

⁶² Tamże, s. 349.

⁶³ Tamże, s. 352.

⁶⁴ R. Legutko: *Posłowie do: Etyka kapitalizmu*. Red. P.L. Berger. Kraków 1994, s. 191–196.

zaprezentowaniu neokonserwatystów amerykańskich (George Weigel, Richard J. Neuhaus, Michael Novak). Jest to orientacja – pisze – która stawia sobie za cel, między innymi, rehabilitację moralną kapitalizmu. Nie tylko rekonstruuje dawne koncepcje, lecz proponują alternatywną wobec weberowskiej interpretację związków między chrześcijaństwem a kapitalizmem. „Innymi słowy, pragną dowieść, że jest możliwa teologiczna interpretacja wolnego rynku i że działalność rynkowa zawiera coś więcej niż egoistyczne i oparte na chciwości dążenie do bogactwa”⁶⁵. Neokonserwatyści ci twierdzą, że kapitalizm jest systemem, który ujmuje człowieka jako istotę społeczną, odnajdującą tożsamość i sens istnienia w relacjach z innymi ludźmi. Oznacza to odejście od skrajnie indywidualistycznej i racjonalistycznej interpretacji wolnego rynku. Następnie, z ujęcia człowieka jako istoty społecznej, wyprowadzają aprobatę dla jego ziemskiej egzystencji i godności. Kapitalizm, sądzą, dla tej sprawy zrobił nieporównanie więcej niż jakikolwiek inny system. Po trzecie, kapitalizm nie zamknął człowieka w sferze doczesności, „lecz dał mu możliwość realizacji celów wyższych”⁶⁶. Możliwość ta stała się dostępna nie tylko elitom, lecz również szerokim rzeszom. „Tym samym klasyczna teoria etyczno-teologiczna, mówiąca o dążeniu do doskonałości, nie została bynajmniej w systemie kapitalistycznym zanegowana – jak tego dowodzili krytycy – ale stała się szeroko dostępna”⁶⁷. Po czwarte, za aprobatą dla rozumnego, twórczego działania kryje się koncepcja człowieka ściśle związana z myślą chrześcijańską. Wskazują na inspirującą rolę twórczości Jana Pawła II. Afirmacja kreatywności stanowi konsekwencję aprobaty boskiego pierwiastka w naturze ludzkiej.

Legutko charakteryzuje także libertarianizm obecny w książce *Etyka kapitalizmu* (tekst Waltera Blocka). Libertarianizm, pisze, wychodzi z jednej tezy, że człowiek należy do samego siebie. Koncepcja pogodzenia chrześcijaństwa z kapitalizmem zbudowana na takiej podstawie jest mocno wątpliwa.

Akceptacja społecznej gospodarki rynkowej

W wypowiedziach Anieli Dylus można zauważyć dwa poziomy. Na pierwszym, o charakterze teoretycznym, głosi pochwałę społecznej gospodarki rynkowej. Natomiast na drugim, o charakterze praktycznym, uznaje, że w polskim katolicyzmie ciągle dominuje nastawienie socjalne i jest za mało aprobaty dla gospodarki rynkowej.

Po latach eksperymentów gospodarczych jedno jest pewne – pisze A. Dylus – nie można opowiadać się za utopią, niby-gospodarką, niby-pieniędzem.

⁶⁵ Tamże, s. 193.

⁶⁶ Tamże, s. 194.

⁶⁷ Tamże.

Opowiedzenie się za gospodarką rynkową jest jedynym możliwym wyborem. Lecz jaka to ma być gospodarka rynkowa? Czy istnieje możliwość wyboru? Autorka twierdzi, że taka możliwość istnieje, i w konsekwencji opowiada się za społeczną gospodarką rynkową⁶⁸. Dla skrajnych liberałów jest to próba mieszania wody z ogniem – twierdzi on. Jednak tak nie jest. W Niemczech została zrealizowana taka gospodarka. „Społeczna gospodarka rynkowa to [...] próba połączenia racjonalności, efektywności, rozmachu gospodarki rynkowej z rozbudowanym systemem zabezpieczeń socjalnych i środków redukujących rażące dysproporcje społeczne”⁶⁹. Twórcy społecznej gospodarki rynkowej odcinają się od skrajnego liberalizmu, od wyobrażeń o całkowitej autonomii gospodarki od systemu społecznego, moralności, religii, państwa, Kościoła. Fundamentem takiej gospodarki jest idea ordo, ładu, porządku społecznego. Społeczna gospodarka rynkowa to synteza wolności i sprawiedliwości społecznej, odpowiedzialności osobistej i solidarności. Nie oznacza ona interwencjonizmu państwowego w postaci pojedynczych, bezpośrednich ingerencji. Zadanie państwa ma charakter bardziej ogólny – stworzenia wolnościowego i sprawiedliwego systemu społecznego. Jest to system, w którym bardziej opłaca się aktywność gospodarza niż zabieganie o środki pochodzące z redystrybucji dochodu społecznego. Priorytet stanowi troska o pełne zatrudnienie. Zadaniem jest ochrona porządku opartego na wolnych umowach, konkurencji i własności prywatnej, a w dziedzinie gospodarczej – utrzymanie siły nabywczej pieniądza, troska o infrastrukturę oraz zachowanie zdrowego środowiska naturalnego. Obok zadań gospodarczych państwo realizujące społeczną gospodarkę rynkową prowadzi – pisze A. Dylus – aktywną politykę socjalną i społeczną, do której należą: polityka korekty podziału dochodów, pomoc grupom słabszym, będącym w trudnej sytuacji życiowej, system rent i emerytur, system opieki socjalnej. Zadanie to jest realizowane przede wszystkim w postaci obowiązkowych ubezpieczeń. Jednak wolność powinna być obecna nie tylko w sferze gospodarki. Wolność powinna także przenikać dziedzinę socjalną i społeczną. „Państwowa polityka socjalna nie tylko nie powinna ograniczać samodzielności, odpowiedzialności oraz twórczej inicjatywy jednostek i różnych kręgów społecznych, ale winna inspirować i pobudzać ujawnienie się tych cech”⁷⁰. Drogowskazem określającym reguły postępowania powinna być zasada pomocniczości. Zasadę tę A. Dylus charakteryzuje, powołując się na Lothara Schneidera, według którego opisują ją trzy własności: zakaz odbierania, subsydiarne towarzyszenie, subsydiarna redukcja (zezwolenie na samodzielność). Zakaz odbierania głosi, że to, co potrafi uczynić osoba, społeczeństwo nie powinno jej odbierać. Zasada subsydiarnego towarzyszenia

⁶⁸ A. Dylus: *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*. Warszawa 1994.

⁶⁹ Tamże, s. 13.

⁷⁰ Tamże, s. 17.

głosi, że w tym, czego osoba sama nie jest w stanie wykonać, powinna uzyskać pomoc ze strony społeczeństwa. Reguła subsydiarnej redukcji (zezwoleń na samodzielność) głosi, że gdy pomoc okazała się skuteczna, gdy osoba jest już samodzielną, społeczeństwo powinno zaprzestać pomocy, ponieważ szkodzi to całemu porządkowi społecznemu, i staje się „pomocą alienującą”⁷¹.

Spółeczna nauka Kościoła, twierdzi dalej A. Dylus, daje pierwszeństwo pracy przed kapitałem. Obie części, praca i kapitał, są niezbędne. Jednak problemem jest, jakie proporcje powinny występować między nimi, jakie stosować szczegółowe kryteria podziału. Za sprawiedliwy uznaje się – pisze – taki podział, dzięki któremu wszyscy reprezentujący bądź pracę, bądź kapitał uzyskują to, co jest im niezbędne do wypełniania swych zadań w ramach danej całości społecznej⁷².

Autorka za właściwą uznaje obecność w gospodarce inspiracji aksjologicznych, etycznych, chrześcijańskich. Ich obecność opisuje na różnych poziomach. Przedstawia, jakie reguły moralne występują w gospodarce⁷³. Jest to przede wszystkim zasada interesu własnego. Zasada ta jest nie tylko uprawnionym motorem działania gospodarczego, lecz i regułą porządkującą system rynkowy. Odejście od niej wprowadzałoby chaos, ewentualny altruizm dawałby fałszywe sygnały rynkowe. Podobne znaczenie ma zasada konkurencji. Na państwie spoczywa zadanie tworzenia konkurencji, ujęcia jej w ramy prawne. W tych instytucjonalnych ramach pełni wiele pozytywnych funkcji: mobilizuje, dokonuje selekcji, powodując, że sukces odnoszą najlepsi. Jedynie sprawiedliwość społeczna uzasadnia przyznanie pewnych preferencji najsłabszym, nie ze swojej winy, uczestnikom rynku. Wbrew powszechnym wyobrażeniom, powiada A. Dylus, konkurencja nie musi być grą o sumie zerowej, a więc taką, w której tylko jeden zwycięża. Kolejną regułą moralną obecną w gospodarce jest zasada sukcesu; jej kwestionowanie uznaje za absurd. Zasada sukcesu jest ważna, lecz nie może być jedynym kryterium oceny innych. „Zdominowanie całego życia wolą sukcesu, zdobywanie ciągle więcej, a często i za wszelką cenę działa bowiem dehumanizująco”⁷⁴. Konsekwencją takiej postawy jest między innymi konsumizm.

W normalnej gospodarce, utrzymuje, kierowanie się również (obok innych) regułami moralnymi jest właściwe. Jednak w niektórych strukturalnych sytuacjach gospodarki etos ulega erozji, pojawia się wówczas moralność krańcowa⁷⁵. Przykładem takich sytuacji są struktury gospodarki realnego socjalizmu, pewne elementy państwa opiekuńczego, złe prawo (niedobór lub jego

⁷¹ Tamże, s. 64.

⁷² Tamże, s. 53.

⁷³ Tamże, s. 22 i nast.

⁷⁴ Tamże, s. 24.

⁷⁵ Patrz: A. Dylus: *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*. [Rozprawa habilitacyjna]. Warszawa 1992.

nadmiar), okresy spadku koniunktury. W takich sytuacjach ujawnia się tendencja do wystąpienia moralności krańcowej, oscylowania na granicy moralności i prawa, co powoduje dalsze obniżanie się tej granicy.

U podstaw każdej decyzji społeczno-politycznej, pisze A. Dylus, znajduje się jakiś wybór o charakterze aksjologicznym. Wyróżnia dwie opcje: „liberalną”⁷⁶ i socjalną, socjaldemokratyczną. Opcja liberalna zwraca uwagę przede wszystkim na efektywność, wzrost gospodarczy, rozwój, rentowność, zysk. Ich osiągnięcie wymaga wolności gospodarczej i struktur zabezpieczających tę wolność⁷⁷. Opcja socjalna, socjaldemokratyczna, czy też socjalistyczna wybiera z kolei takie wartości, jak: likwidacja krańcowych nierówności, dobrobyt dla wszystkich, opiekę zdrowotną, opiekę społeczną, bezpieczeństwo socjalne. Wartości te są związane ze sprawiedliwością społeczną jako podstawową wartością. Autorka rozważa czy katolicka nauka społeczna preferuje którąś z przedstawionych opcji. Zauważa, że w katolicyzmie tradycyjnie przyjmuje się wybór na rzecz ubogich. Wybór wartości uznanych za kapitalistyczne nie cieszy się zbytnim uznaniem i poparciem. Nie kwestionuje tego, chce niektóre aspekty problemu uściślić. „Otóż, pisze, krytykowane na kartach *Pisma Świętego* bogactwo obejmuje przede wszystkim trwonione i marnotrawione dobra luksusowe. Krytyka nie dotyczy natomiast tych dóbr, które nazywamy dziś »kapitałem«, a które zaangażowane w różnych przedsięwzięciach, pomnażają dobro wspólne”⁷⁸. W nauczaniu Kościoła, przypomina, obecna jest także akceptacja własności, lecz nie bezwzględna, a dla zaspokojenia potrzeb i osiągnięcia celu człowieka. Oznacza to, że akceptuje się przede wszystkim prawo do użytkowania, lecz także prawo do panowania osoby nad rzeczą. Zauważa, że w historii myśli i historii społeczeństw można zaobserwować oscylację między akceptacją wartości ekonomicznych a socjalnych. Przykładowo, Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (1891) opowiada się po stronie katolicyzmu społecznego. Natomiast wolnościowy, twórczy, personalistyczny aspekt pracy został dostrzeżony przez Jana Pawła II, zwłaszcza w encyklice *Laborem exercens*. Wartości socjalne, uprawnienia ludzi pracy są tego konsekwencją. Chrześcijańska myśl społeczna, chrześcijański ruch społeczny i dawniej, i obecnie – pisze A. Dylus – mają wyraźnie personalistyczny charakter. Człowiek-osoba, jego godność tkwi w centrum zainteresowania, stanowi kryterium słuszności określonych rozwiązań. Miejsce wolności jest rozpatrywane w kontekście tych zasadniczych rozstrzygnięć. „Natomiast bezpośrednia afirmacja wartości ekonomicznych następuje zbyt nieśmiało i jakby wstydliwie”⁷⁹. Zdaniem A. Dylus dopiero Jan Paweł II uznał przedsiębiorczość jako jedno z praw człowieka oraz wprost zaakceptował gospodarkę rynkową i jej efekty.

⁷⁶ Cudzysłów autorki.

⁷⁷ A. Dylus: *Gospodarka. Moralność...*, s. 105.

⁷⁸ Tamże, s. 106.

⁷⁹ Tamże, s. 112.

Akceptacja ta wynika z afirmacji całego człowieka. Natomiast odmawianie „należnego miejsca wartościom ekonomicznym w imię moralizatorskiego piękno duchostwa jest po prostu fałszem antropologicznym”⁸⁰.

Autorka podejmuje także problem chrześcijańskich inspiracji w gospodarce. Stwierdza, że chrześcijaństwo, szczególnie w swym wymiarze społecznym i kulturowym, podlega wpływom rzeczywistości gospodarczej, lecz także gospodarka nie jest wolna od „chrześcijańskiej inspiracji”⁸¹. Sądzi jednocześnie, że inspiracja ta ma charakter ponadkonfesyjny i przede wszystkim etyczny, a nie religijny. Inspiracja bezpośrednio religijna, zauważa, miałaby za bardzo fundamentalistyczny charakter. Inspiracja etyczna dokonuje się dzisiaj przede wszystkim za pośrednictwem etyki indywidualnej i dotyczy ona zarówno życia publicznego, jak i gospodarczego, osób, jak i instytucji religijnych, pracy duszpasterskiej. Cechą charakterystyczną etyki indywidualnej – pisze A. Dylus – jest bezpośredni stosunek podmiotu do samego siebie, do innych ludzi i świata rzeczy. „Podstawowe zaś pytanie etyczne brzmi: co powinienem czynić, aby postępować moralnie dobrze i moralnie słusznie?”⁸² Z kolei etyka społeczna jest odpowiedzią na pytanie, jak ma wyglądać porządek społeczny, tak aby ułatwić odpowiedzialne postępowanie człowieka. Treścią etyki indywidualnej jest osobista doskonałość moralna i troska o zachowanie „czystych rąk”. „Natomiast niedostatki prorynkowych treści wychowawczych zastępuje wrażliwość wobec losu ubogich”⁸³. Autorka sądzi, że apelowanie o osobistą cnotę osób uczestniczących w życiu gospodarczym nie jest rozwiązaniem najlepszym, pisze nawet o niebezpieczeństwie „władzy cnotliwych”, choć cnoty indywidualne są niezbędne. Twierdzi także, że niezbędne jest prorynkowe przesunięcie akcentów w treści chrześcijańskiego wychowania i samowychowania moralnego. W tym kontekście przeprowadza krytykę polskiego katolicyzmu. Polski katolik, mówi, rzadko słyszy zachętę do inwestowania. W polskim katolicyzmie dominuje tradycyjna opcja koncentracji na sferze podziału dochodu społecznego, akcjach charytatywnych, koncentracji na ubogich. Bardziej preferuje się bezpośrednią troskę o los potrzebujących niż troskę pośrednią przez zaangażowanie w działalność gospodarczą czy polityczną. „Nie ma okazji uświadomić sobie związku między rozsądnym ulokowaniem swego kapitału, przedsiębiorczością i ekspansją gospodarczą a łagodzeniem – na dłuższą metę – biedy i bezrobocia”⁸⁴. W polskim katolicyzmie ciągle pochwała gospodarowania i własności jest zbyt słabo słyszalna. Natomiast głośnie są wezwania do solidarności z tymi, którzy są w trudnej sytuacji. W efekcie A. Dylus odrzuca moralizatorstwo jako metodę poprawy funkcjonowania

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, s. 81.

⁸² Tamże, s. 86.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 88.

gospodarki. Cechuje się ono brakiem realizmu, choć zadziwia bezkompromisowością.

Podobne rozłożenie akcentów w sprawie relacji między katolicyzmem a liberalizmem można zauważyć w innych wypowiedziach A. Dylus. Odwołam się do jej recenzji książki J. Szackiego *Liberalizm po komunizmie*⁸⁵. W recenzji tej, w aprobującym tonie, odwołuje się do wypowiedzi J. Szackiego ukazującego zależność aksjologiczną liberalizmu od chrześcijańskiego otoczenia, lecz z drugiej strony ukazuje także inspiracje liberalne w katolicyzmie. „Liberalizm potrzebował, pisze, katolickiego poczucia wspólnoty, transcendencji, realizmu, ironii, tragizmu i zła. Katolicyzm zaś potrzebował liberalnych instytucji, aby ucieleśnić w społeczeństwie swą własną wizję godności osoby ludzkiej”⁸⁶. Przypomina zestawienie różnic między katolicyzmem i liberalizmem, przedstawione przez J. Szackiego, oraz w tym kontekście analizuje możliwości ewentualnego pogodzenia przedstawionych aspektów liberalizmu i katolicyzmu. Liberalizm – twierdzi – aprobeuje koegzystencję w społeczeństwie różnych koncepcji prawdy i dobra; opowiada się za wolnością negatywną; uznaje, że zadaniem polityki nie jest rozstrzyganie sporu między różnymi koncepcjami życia; opowiada się za wolnym rynkiem. Z kolei katolicyzm opowiada się za społeczeństwem zorganizowanym według jednej koncepcji prawdy i dobra; uważa, że dobro można zadekretować i wprowadzić w życie dzięki środkom państwa; jest za wolnością pozytywną; propaguje ideę prawdy absolutnej i dobra wspólnego; poddaje gospodarkę rygorom moralnym. Konkludując, stwierdza, że najłatwiejsze są perspektywy ułożenia stosunków między Kościołem katolickim a liberalizmem gospodarczym. Niemniej i tutaj, pisze, pojawiają się poważne trudności związane z rygoryzmem moralnym. Jednocześnie A. Dylus uspokaja ewentualnie zaniepokojonych perspektywą trudności pogodzenia liberalizmu i katolicyzmu na płaszczyźnie liberalizmu gospodarczego. „Długofalowo, pisze, w sferze gospodarki to, co etyczne, posiada też komponentę racjonalnej rzeczywistości. Zresztą również to, co racjonalne i rzeczowe, ma komponentę etyczną”⁸⁷. Poza tym etyka chrześcijańska ma charakter realistyczny – nie domaga się realizacji tego, co niemożliwe. Styczność między liberalizmem i katolicyzmem A. Dylus widzi w krytyce koncepcji *Welfare State*. Ze strony liberalizmu wychodzi ona z absolutyzacji wolności jednostki, natomiast ze strony katolicyzmu – w aspekcie koncepcji pomocniczości, to znaczy opozycji wobec centralizacji. W konsekwencji A. Dylus opowiada się za ordoliberalizmem i społeczną gospodarką rynkową.

⁸⁵ A. Dylus: *Spolegliwy przewodnik pokomunistycznego liberalizmu*. (Rec. J. Szacki: *Liberalizm po komunizmie*. Kraków 1994). „Więź” 1995, nr 2 s. 171–176.

⁸⁶ Tamże, s. 173.

⁸⁷ Tamże, s. 176.

W jeszcze innym tekście⁸⁸, komentując recenzowaną książkę, podkreśla, jak dużo już zrobiono w drodze do kapitalizmu, a jednocześnie, jak jeszcze dużo jest do zrobienia. Rozumie dystans do prób poszukiwania „trzeciej drogi”, jednak przypomina także polskie i amerykańskie pozytywne doświadczenia związane z akcjonariatem pracowniczym. Dlatego dziwi się, że autor recenzowanej książki w dokonujących się przekształceniach własnościowych nie widzi miejsca dla akcjonariatu pracowniczego, łączącego w jednym podmiocie i kapitał, i pracę. Podsumowując swą ocenę książki, A. Dylus stwierdza, że Piotr Jasiński SJ nie widzi przeszkód w pogodzeniu liberalizmu gospodarczego i chrześcijaństwa. Twierdzi, że autor słusznie wzywa chrześcijan do kierowania się „realizmem tak antropologicznym, jak polityczno-gospodarczym”. A to oznacza dla niego wybór liberalizmu gospodarczego. „Niewątpliwie sam autor dokonał właśnie takiego wyboru. Nie kwestionując jego niesprzeczności z opcją chrześcijańską, trudno się zgodzić, że »liberalizm gospodarczy jest dla chrześcijan pewnego rodzaju imperatywem«, zwłaszcza że w książce milcząco utożsamia się go z jego wersją anglosaską”⁸⁹.

W kontekście przedstawionych wyżej propozycji, przyjmujących możliwość sformułowania w katolickiej nauce społecznej różnych wersji kompromisowego stanowiska wobec wolnego rynku, warto zasygnalizować pogląd na tę kwestię jednego z autorów, należącego do konkurencyjnego, liberalnego, nurtu. Kościół katolicki, katolicka nauka społeczna kierują się iluzjami w ocenie kapitalizmu – pisze Jan Winiecki⁹⁰. Żłudzeniem jest przekonanie, że katolicka nauka społeczna pozwala na stworzenie określonego systemu ekonomicznego, który będzie wypływał z jej dyspozycji. Iluzję stanowi też dystansowanie się od kapitalizmu przez podkreślanie znaczenia społecznej gospodarki rynkowej i głoszenie, że taka gospodarka została gdzieś (rzekomo w Niemczech) zrealizowana. Mylne jest przekonanie, że istnieje możliwość zbudowania alternatywy dla kapitalizmu w postaci jakiejś gospodarki solidarnościowo-rynkowej. To tylko odwracanie uwagi od stanu rzeczywistego. Dokumenty papieskie (powołuje się na: *Populorum progressio*, *Laborem exercens*) wzmacniają, pisze J. Winiecki, iluzje polskiego katolicyzmu. W dokumentach tych pojawia się pogląd, że do błędów współczesnej cywilizacji należy dominacja własności nad pracą. Tymczasem bez dominacji własności nie zbuduje się ustroju dającego ład i porządek.

⁸⁸ A. Dylus: *Jak daleko do kapitalizmu?* (Rec. P. Jasiński: *Z powrotem do kapitalizmu. Problemy przekształceń systemowych i własnościowych*. Warszawa 1994). „Przegląd Powszechny” 1995, nr 11 (891), s. 235–240.

⁸⁹ Tamże, s. 240.

⁹⁰ J. Winiecki: *O katolickich iluzjach w gospodarce i ich szkodliwości dla Polski*. W: *Duch polskiego kapitalizmu...*, s. 25–27.

Akceptacja wolnego rynku

Krzysztof Murawski akceptuje gospodarkę rynkową. W jego propozycji nieobecne są dylematy dotyczące wzajemnych związków między liberalizmem a katolicyzmem występujące w tradycji zarówno liberalnej, jak i religijnej. Kluczowym i bardzo prostym argumentem przemawiającym, jego zdaniem, za takim rozstrzygnięciem jest obecność w myśli chrześcijańskiej koncepcji własności. Wartości chrześcijańskie, pisze, nie szkodzą przedsiębiorczości, ponieważ chrześcijaństwo aprobuje własność. Wprawdzie, dodaje, i chrześcijaństwo, i liberalizm nieco inaczej traktują rolę własności, to jednak w obu jest podstawą ładu społecznego.

Akceptacja gospodarki rynkowej w koncepcji P. Jasińskiego jest jeszcze bardziej jednoznaczna niż u K. Murawskiego, używa także bardziej jednoznacznej argumentacji. Poparcie dla wolnego rynku wynika u niego z wiary w ludzkie zdolności oraz rezultatów tej gospodarki. Wolny rynek, powiada, już zbawił Europę Środkową i Wschodnią. Czegoż więcej potrzeba?

Wartości chrześcijańskie nie szkodzą przedsiębiorczości

Między liberalizmem a katolicyzmem istnieją podobieństwa i różnice, lecz wartości chrześcijańskie nie szkodzą przedsiębiorczości, pisze K. Murawski.

Własność i wolność, twierdzi, są w oczywisty sposób powiązane⁹¹. Własność daje podstawę prawdziwej wolności obywatela wobec państwa, pozwalając na gromadzenie efektów swej pracy. Od czasów Arystotelesa powiązanie własności z wolnością jest stałym elementem europejskiej tradycji politycznej. To jeden z dwóch głównych nurtów europejskiej tradycji, myśli politycznej. Św. Tomasz z Akwinu, pisze K. Murawski, należy do nurtu Arystotelesa, uzasadnia naturalny charakter własności, „wiąząc je z pracą, z zasadą sprawiedliwości i z rozwojowością człowieka”⁹². Dzięki własności prywatnej człowiek pilniej pracuje na swoim. Praca dająca prawo rozporządzania własnością pobudza przedsiębiorczość i osobistą samodzielność, także łatwiej osiągnąć zgodę, gdy każdy pracuje na swoim. Jako przykład koncepcji podkreślającej znaczenie własności podaje to, co pisał M. Dzielski. „Dzielski był chrześcijańskim liberałem wierzącym w zasadniczą wartość własności prywatnej, jednocześnie liczącym na to, że promując kapitalistyczną gospodarkę, można podważyć komunizm”⁹³. Dla M. Dzielskiego, pisze K. Murawski, lekarstwem

⁹¹ K. Murawski: *Własność i wolność*. „Przegląd Powszechny” 1997, nr 5 (909), s. 190–202.

⁹² Tamże, s. 191.

⁹³ Tamże, s. 196.

na niesprawiedliwość i wyzysk komunizmu jest przywrócenie własności prywatnej. Drugi nurt wiąże się z Platonem, socjalizmem i komunizmem. Jego cechą charakterystyczną jest upatrywanie źródła ładu społecznego w upaństwowieniu własności. Platon opowiadał się za wprowadzeniem ładu kosztem wolności, którą uważał za niepożądaną.

Jeśli idzie o stosunek do liberalizmu, to K. Murawski dokonuje zestawienia kilku podobieństw i różnic między katolicyzmem oraz liberalizmem. Dla liberalizmu, utrzymuje, reguły wolnego rynku w najdoskonalszy sposób regulują dystrybucję dóbr i porządek społeczny. Natomiast etyka katolicka uznaje konieczność podporządkowania własności pożytkowi wspólnemu, wolny rynek nie gwarantuje tego w dostateczny sposób. W liberalizmie zasada własności prywatnej i przedsiębiorczości ma charakter najwyższy. Tymczasem w etyce katolickiej własność prywatna jest instytucją służącą dobru wspólnemu. Jednak w obu przypadkach własność traktuje się jako podstawę ładu społecznego. Liberalizm i etyka chrześcijańska akceptują własność, lecz różnie pojmują wolność. „Liberał rozumie wolność jako autonomiczne dobro najwyższe, dla chrześcijaństwa wolność ma charakter instrumentalny; człowiek staje się nie tylko przez odrzucenie ograniczeń zewnętrznych, ale również przez przemianę wewnętrzną, wykraczającą poza porządek społeczny”⁹⁴. W efekcie stwierdza, że działalność gospodarcza wymaga silnych charakterów moralnych, ideałów, wartości. Nie ma też powodu sądzić, że kontakt z religią szkodzi przedsiębiorczości. Można powiedzieć, że K. Murawski jako oczywistą widzi przewagę etyki chrześcijańskiej nad liberalizmem, nie dostrzega także potrzeby ewentualnych wzajemnych dopasowań. Sądzi w efekcie, że mimo różnic między etyką chrześcijańską a liberalizmem, to właśnie etyka chrześcijańska gwarantuje przedsiębiorczość.

Poparcie dla wolnego rynku

Aprobata dla wolnego rynku, pisze P. Jasiński⁹⁵, jest wyrazem wiary w ludzkie zdolności, nie tylko produkcyjne. Jest wyrazem wiary w ludzką zdolność do rozpoznawania, co jest dobre dla każdego z nas i dla społeczeństwa. Wszyscy popełniamy błędy, lecz negatywne skutki błędów jednostek są tym mniejsze, im bardziej liberalny jest system gospodarczy, w ramach którego one działają. Odpowiadając na tytułowe pytanie – czy zbawi nas leseferyzm – P. Jasiński odpowiada, że już to zrobił. Liberalizm gospodarczy, liberalna polityka gospodarcza już zbawiły Środkową i Wschodnią Europę;

⁹⁴ Tamże, s. 191.

⁹⁵ P. Jasiński SJ: *Czy zbawi nas leseferyzm?* „Przegląd Powszechny” 1993, nr 9 (865), s. 273–288.

dotyczy to krajów, które zgodnie z tymi zasadami kształtowały swą politykę gospodarczą. Potrzebny jest także dalszy wzrost wolności gospodarczej. Tezę tę uzasadnia danymi statystycznymi dotyczącymi wzrostu.

Za liberalizmem gospodarczym, powiada, przemawiają zasygnalizowane pragmatyczne argumenty oraz wiara w ludzkie zdolności. Autor głosi pochwałę liberalizmu gospodarczego, choć zdaje sobie sprawę – pisze o tym – że chrześcijaństwo, katolicka nauka społeczna tradycyjnie są nieufni wobec liberalizmu.

Dyskusja o stosunku do wolnego rynku toczy się na różnych poziomach. Odwołuje się do różnego typu argumentów i wnioski są rozbieżne. M. Górski, M. Zięba, J. Kropiwnicki odwołują się do sytuacji w społecznej nauce Kościoła katolickiego. Jednak Górskiemu opis tego stanu nakazuje głosić, że nauka ta nie proponuje żadnego modelu życia ekonomicznego. Natomiast Zięba i Kropiwnicki twierdzą, że stosunek ten określony jest sytuacyjnie, ewoluuje. Choć Zięba widzi przed wszystkim ewolucję w kierunku akceptacji wolnego rynku. Z kolei J. Gowin oraz A. Dylus, charakteryzując stosunek do wolnego rynku, odwołują się przede wszystkim do czynników społecznych. J. Gowin pisze o sytuacji w Polsce – twierdzi między innymi, że polska religijność jest w konflikcie z duchem kapitalizmu. Natomiast A. Dylus, wskazując na doświadczenia Niemiec, pisze, że możliwe jest istnienie społecznej gospodarki rynkowej, którą można pogodzić z wartościami chrześcijańskimi. Jednak odwołując się do Polski, zauważa brak prorynkowego nastawienia w Kościele katolickim. Kilku dyskutantów nawiązuje do pewnych trwałych pojęć myśli ekonomicznej: kapitału, własności, przedsiębiorczości, racjonalności ekonomicznej. Lecz znów wyprowadzają z nich odmienne wnioski. J. Żebrok kwestionuje pojęcie *homo oeconomicus* i racjonalności ekonomicznej, uznając, że mają charakter historyczny i w rezultacie krytykuje ideę wolnego rynku. P. Jarożyński, który odwołuje się do pojęcia kapitału, faktycznie kwestionuje jego treść, dlatego jego teza o możliwości sformułowania kompromisowego stanowiska wobec wolnego rynku jest pozorna. Natomiast K. Murawski oraz P. Jasiński uznają, że własność oraz przedsiębiorczość zbliżają chrześcijaństwo do wolnego rynku. Tylko R. Legutko opiera się na innym typie argumentacji. Poszukuje trwałych, transcendentnych wartości legitymizujących gospodarkę wolnorynkową i w ten sposób określających warunki kompromisu między katolicyzmem oraz wolnym rynkiem.

Rozdział VI

Stosunek do demokracji

W dyskusjach o wolności w interesującym okresie nie ma w zasadzie bezpośredniego odrzucania demokracji, a jeśli już takie przypadki występują – to pośrednio przez radykalną krytykę liberalnej demokracji¹. W katolickiej myśli społecznej dominują różne wersje akceptacji. O problemie tym pisałem już we wcześniejszych rozdziałach. W niniejszym chcę przedstawić poszukiwanie przez katolickich filozofów społecznych trwalszych podstaw stosunku do demokracji, państwa. Stosunek ten określają trzy typy stanowisk. Przy czym kluczowe dla ich charakterystyki jest rozumienie polityki i państwa. Pierwsze stanowisko głosi, że polityka jest działaniem na rzecz dobra, dobra wspólnego, prawdy. Państwo ma obiektywny cel-dobro (prawda) do zrealizowania, problemem jest, czy dane państwo zadanie to realizuje, a także, w jakim stopniu realizuje go demokracja. Poglądy takie głoszą M.A. Krąpiec, S. Kowalczyk. Kościół katolicki w tym ujęciu jest ostoją i gwarantem wartości. W gruncie rzeczy jest sprawą obojętną czy ustrojem, w którym żyją ludzie, jest demokracja, czy coś innego. Dzisiaj – piszą zwolennicy tego stanowiska – demokracja jest zapewne najlepszym ustrojem, ponieważ staje się (dzięki Kościołowi, dodają nieraz) państwem wspólnego dobra. Następuje przywrócenie tego, co kiedyś zakwestionował liberalizm. Bardzo ważnym elementem tej wizji państwa jest aprobata wartości narodowych, ponieważ naród to jeden z najważniejszych rodzajów naturalnej wspólnoty. Innym, równie ważnym, rodzajem wspólnoty jest Kościół.

¹ Taki charakter ma z pewnością wypowiedź J.M. Jackowskiego (*Bitwa o Polskę*. Warszawa 1993); do nurtu tego można także zaliczyć liczne publicystyczne wypowiedzi P. Jaroszyńskiego, np. *Chrześcijaństwo czy demoliberalizm. Na marginesie „Bitwy o Polskę” – Jana M. Jackowskiego*. „Słowo. Dziennik Katolicki”, 15 kwietnia 1993.

Drugie stanowisko także zakłada, że polityka stanowi realizację dobra wspólnego, prawdy. Jednocześnie jego zwolennicy (J. Tischner, M. Zięba) twierdzą, że „prawda dojrzewa”, a dobro wspólne jest wprowadzić dane, lecz nie w pełni odkryte. Dobro wspólne nie obejmuje również całości rzeczywistości społecznej. Według J. Tischnera przyjęcie bez zastrzeżeń „prawdy” grozi fundamentalizmem, integryzmem. Aby tego uniknąć, a w szczególności uniknąć roszczeń kogoś głoszącego, że zna „prawdę” (nieraz wbrew innym), J. Tischner twierdzi, że „prawda” dojrzewa w dialogu, to znaczy rozmowie równoprawnych podmiotów, osób, a nie w sytuacji dyktatu. Konsekwencją przyjęcia tezy o dochodzeniu do prawdy przez dialog jest aprobata demokratycznego kompromisu jako jedyne go sposobu rozwiązywania konfliktów w zróżnicowanym społeczeństwie. Państwo demokratyczne nie jest także – pisze J. Tischner – puste aksjologicznie, ponieważ może ono istnieć dzięki występowaniu w nim demokratycznego etosu. Inną konsekwencją takiego rozumienia dobra wspólnego jest polemika J. Tischnera z pojmowaniem narodu jako kryjówki, twierdzy przed innymi. Także M. Zięba polemizuje z poglądem, że demokracja jest pozbawiona wartości. Twierdzi, iż istnieje pewne kulturowe minimum wartości obecne w demokracji. Uznaje również, że nauczanie Kościoła, dotyczące zasad wiary oraz moralności jest klarowne i nie podlega ewolucji, lecz to nie wyklucza jego lepszego odczytania. W wypadku życia społecznego, politycznego, ekonomicznego klarowność jest mniejsza.

Trzecie stanowisko (tworzą go wypowiedzi Cz. Bartnika) prezentuje odmienne podejście do polityki i wolności w państwie. Pojmowanie polityki, w przeciwieństwie do obu wcześniej wymienionych stanowisk, nie jest oparte na koncepcji dobra wspólnego, choć jej wyraźnie nie odrzuca. W centrum rozważań politycznych sytuuje się tu pozytywizm polityczny oraz chrześcijański naród polski.

Wolność w państwie jest wolnością do prawdy, do dobra wspólnego

Polityka jest społecznym działaniem moralnym

W dyskusjach o wolności dotyczących sfery polityki, obecnych w wypowiedziach katolickich filozofów społecznych w Polsce po 1989 roku punktem wyjścia, punktem odniesienia jest łączenie polityki i dobra. Polityka jest

ujmowaniem w perspektywie idei dobra wspólnego. P. Śpiewak twierdzi, że po *Vaticanum II* idea dobra wspólnego w nauczaniu społecznym Kościoła zeszła na drugi plan². Być może, lecz nie w Polsce. Tu wśród katolickich filozofów społecznych idea dobra wspólnego jest stałym elementem rozważań o polityce. J. Gowin, w prezentowanej wcześniej książce, takie ujęcie polityki w chrześcijaństwie uznaje za oczywiste³. Ks. Andrzej Zwoliński pisze, że społeczna nauka Kościoła wyróżnia dwa podstawowe znaczenia pojęcia polityki. „Charakteryzuje politykę bądź jako dążenie do uczestnictwa w sprawowaniu władzy w państwie, czyli do jej uzyskania, utrzymania bądź odzyskania, bądź jako dążenie do dobra wspólnego. Kościół nie przeciwstawia tych dwóch znaczeń, lecz wskazuje na istniejący między nimi ścisły związek”⁴. Podobnie pisze Henryk Skorowski SDB⁵. Twierdzi on, że z istotą i genezą państwa wiąże się jego cel – jest nim dobro wspólne. Elementami składowymi tego centralnego wyobrażenia są rozważania dotyczące rozumienia polityki, państwa, demokracji, narodu, a także relacji między państwem a Kościołem katolickim. Także autorzy krytycznie nastawieni do dominującego nurtu (J. Tischner) nie podważają bliskości polityki i dobra.

W twórczości M.A. Krąpca sfera polityki zajmuje ważne miejsce⁶. Ideą przewodnią rozumienia polityki w jego koncepcji jest pogląd, że nie można jej oddzielać od moralności; polityka to społeczne działanie moralne, podejmowane ze względu na dobro lub zło⁷. W uzasadnieniu tego poglądu odwołuje się do *Polityki* Arystotelesa, który stwierdza, że człowieka od innych stworzeń odróżnia to, że jako jedyny ma zdolność odróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Rozwój osobowy człowieka jest możliwy tylko w takiej społeczności, w której realizuje się prawa sprawiedliwe, to znaczy szanujące dobro i prawdę. Do rozwoju człowieka potrzebni są inni ludzie, niezbędna jest wspólnota (rodzinna, narodowa, państwowa, kościelna), która umożliwi mu nauczanie się różnych umiejętności: mowy, poznawania, prawego działania; umożliwi zaspokojenie różnych potrzeb. Jednocześnie zaspokajanie potrzeb, pozyskiwanie różnych dóbr nie może odbywać się z krzywdą innych osób, dlatego społeczność musi zorganizować zaspokajanie wspólnych

² P. Śpiewak: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998, s. 22 i nast.

³ J. Gowin: *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków 1999.

⁴ Ks. A. Zwoliński: *Życie społeczno-polityczne*. W: ks. T. Borutka, o. J. Mazur OSPPE, ks. A. Zwoliński: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa (Jasna Góra) 1999, s. 198.

⁵ H. Skorowski SDB: *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*. Warszawa 2000, s. 97 i nast.

⁶ M.A. Krąpiec: *O ludzką politykę*. Katowice 1993; Tenże: *Suverenność – czyja?* Lublin 1996; Tenże: *Ludzka wolność i jej granice*. Warszawa 1997.

⁷ Tamże, s. 174.

dóbr, niezbędnych do życia i rozwoju ludzi oraz całej wspólnoty. Właśnie polityka jest taką umiejętnością, sztuką realizowania wspólnego dobra.

Zdaniem M.A. Krąpca, powołującego się tutaj na św. Tomasza z Akwinu, ważne jest, w jaki sposób jest realizowana ta sztuka, jaką uprawia się politykę. Dobra wspólnego nie sposób, pisze, urzeczywistniać despotycznie. „Realizowanie dobra może dokonywać się jedynie »politycznie«, czyli »wolnie« poprzez rozumne ukazywanie dobra”⁸. Dzieje się tak wówczas, kiedy władza kieruje się „roztropnością rządu”, jeśli podobnie postępuje przy tworzeniu praw oraz formułowaniu odpowiedniego ustroju i sposobu wykonywania władzy. Takie roztropnościowe pojmowanie polityki za cel uznaje szczęście obywateli, a nie politykę samą w sobie.

M.A. Krąpiec przyznaje, że problem uzgodnienia granic suwerenności osoby i państwa jest trudny, a jednocześnie bardzo ważny, ponieważ ich współgranie gwarantuje ludzką wolność. Suwerenność państwa może pomagać, lecz także przeszkadzać w rozwoju osoby. W państwie zawsze istnieją tendencje do nadmiernej ingerencji w życie swych obywateli. Przejawia się to choćby w eliminowaniu społeczności pośrednich, takich jak: rodzina, gmina, grupy narodowe, religijne. Pojawia się skłonność, aby na miejsce społeczności pośrednich wprowadzać tylko zasady regulujące współżycie jednostek i państwa. Tymczasem człowiek rodzi się w rodzinie, a nie w państwie, pracuje w jakiejś społeczności niepełnej, a nie w państwie. Do pewnego stopnia środkiem zaradczym przed zwyrodnieniem państwa jest, jak pisze, „swoisty pluralizm polityczny stronnictw-partii”. Pluralizm umożliwia zdrową konkurencję między istniejącymi w państwie różnymi grupami społecznymi, gospodarczymi, handlowymi, naukowymi, politycznymi. Powoduje to konieczność różnorodnego rozumienia celu (M.A. Krąpiec podkreśla, że chodzi tu tylko o kwestię rozłożenia akcentów), lecz szczególnie doboru środków służących realizacji celu. Tak rozumiany pluralizm przyczynia się do żywotności społeczeństwa państwowego, ponieważ ujawniają się rozmaite talenty i nastawienia ludzi, którzy łącząc się, zapewniają różnorodność sposobów realizacji dobra. Myśliciel ten zauważa, że w związku z tym pojawiły się koncepcje, iż do istoty państwa należy właściwe harmonizowanie różnorodnych dążeń, tak aby konkurujące grupy mogły się pokojowo rozwijać i wzajemnie tolerować. Dodaje on, że może chodzić tylko o dążenia realizujące swą koncepcję dobra, a nie zła.

Wspólnoty – twierdzi M.A. Krąpiec – są tworami komplementarnymi, dopełniającymi te ludzkie siły i możliwości, których sam człowiek bez pomocy innych nie jest w stanie osiągnąć. Taki charakter ma rodzina, w której człowiek się rodzi i nawiązuje pierwsze kontakty międzyludzkie. Jego zdaniem

⁸ Tamże [kursywa autora].

taki charakter ma też społeczność narodowa, państwowa, realizująca dobro wspólne. Wspólnota taka nie jest sztuczna – to naturalne ludzkie środowisko. W tym rozumieniu – pisze – życie „polityczne”, czyli życie wolne, życie społeczne odbywające się we wspólnocie podlega normom odkrywanych przez rozum.

Niestety, stwierdza M.A. Krąpiec, przedstawiony sposób rozumienia polityki i człowieka powoli odchodził w przeszłość. Następowало rozluźnianie polityki i moralności. Polityka przechodziła z dziedziny moralności do dziedziny sztuki, początkowo jeszcze zależnej od moralności, a później sztuki amoralnej. Zjawisko to wystąpiło już w średniowieczu. Ujawniło się w sporze dwóch nurtów: neoplatonisko-augustyńskiego woluntaryzmu i arystotelesowskiego racjonalizmu w interpretacji awerroistycznej. Zarówno jeden, jak i drugi nurt zawierały zalążki późniejszej deformacji. W nurcie woluntarystyczno-augustyńskim głoszono, że tylko „królestwo Boże”, królestwo ludzi intensywnie żyjących religią może być dobre, a władza ziemską ludzi grzesznych to „królestwo zła”. Państwo, głoszono, jest następstwem grzechu i jako takie powinno być środkiem zaradczym przeciw grzechowi. Służyć temu ma „teokracja władzy” papieża lub papieża i cesarza bądź samego cesarza. Z kolei w nurcie awerroistycznym państwo uznawano za najwyższe ludzkie osiągnięcie decydujące o etyce i prawdzie. M.A. Krąpiec pisze, że oba nurty negatywnie wpłynęły na społeczności chrześcijańskie. Jednak faktycznie ukazuje negatywne oddziaływanie tylko nurtu woluntarystycznego. Pod jego wpływem, pisze, wiele grup, szczególnie w protestantyzmie uznało politykę za „brudną”, rządzoną przez krwawy miecz, dlatego od polityki należy uciekać. Jeśli nie można uciec, to trzeba przyjąć teokratyczną formę władzy kierującą się zasadą: czyja władza tego religia, tylko w ten sposób – siłą – można realizować ideały „państwa Bożego”. „Obie tendencje ostatecznie w »logice dziejów« doprowadziły do uformowania się państw i systemów totalitarnych, w których człowiek został sprowadzony do roli »środka« realizującego władzę i narzędzia tejże władzy”⁹. Według M.A. Krąpca filozofia św. Tomasza z Akwinu szczęśliwie uniknęła „pseudorozwiązań” zarówno kierunku woluntarystycznego, jak i awerroistycznego.

Jednak rzeczywistego przełomu w sposobie rozumienia polityki, pisze M.A. Krąpiec, dokonał Niccolò Machiavelli. Państwo zaczyna być tutaj pojmowane jako instytucja, której najważniejszym zadaniem jest skuteczność przeprowadzenia własnych przedsięwzięć bez uwzględniania moralnych aspektów. Machiavelli zauważył, że państwo narażone jest na niebezpieczeństwo anarchii, dlatego trzeba przewidzieć środki zaradcze, które przyczynią się do skuteczności i trwałości władzy państwowej. Należy, pisał, zerwać z mrzonkami głoszonymi przez filozofów i poetów oraz zwrócić uwagę na realia; są

⁹ Tamże, s. 179.

nimi: „pospolitosc i »byle-jakosc« rządzonych” oraz „roztropnosc i mądrość rządzących »ludzkim motłochem«”¹⁰. Władca swoje cele powinien realizować, nie biorąc pod uwagę ani moralności, ani poddanych, ponieważ władza i moralność są czymś odmiennym, nie występują razem jako równoważne. Władca powinien brać pod uwagę okoliczności czasu i społecznej sytuacji. W ten sposób, pisze M.A. Krąpiec, Machiavelli dokonał znaczącego przełomu w koncepcji polityki. Przestał ją pojmować jako działanie moralne zmierzające do realizowania, w roztropny sposób, dobra wspólnego, a zaczął rozumieć politykę jako sztukę – umiejętność skutecznego urzeczywistniania celów samej władzy¹¹. Polityka stała się „nie-ludzką” sztuką rządzenia. Wprawdzie, pisze M.A. Krąpiec, w dziejach zawsze występowały nadużycia moralne sprawowania władzy, lecz uznawane były za zło. Natomiast Machiavelli ustanowił zasadę, że polityka jest czymś niezależnym od moralności.

Na podobny, etyczny, aspekt pojmowania polityki i państwa zwraca uwagę S. Kowalczyk. Pisze on¹², że w idei państwa występują następujące elementy składowe: społeczność ludzi, określone terytorium, organizacja polityczna, władza. Państwo jest społecznością doskonałą, kompletną, naturalną, suwerenną, prawną i etyczną¹³.

Ma ono do spełnienia właściwe mu cele, jest nim dobro wspólne, „na które składają się te wszystkie wartości – wyższe i niższe, bez których nie jest możliwy pełny, wszechstronny rozwój człowieka jako osoby”¹⁴. Dobrem tym jest dobrobyt obywateli i rozwój gospodarczy, lecz również pokój wewnętrzny oraz zewnętrzny, integracja społeczna, sprawiedliwość, bezpieczeństwo socjalne, kultura, wartości etyczne, religijne. Oprócz tych celów naturalno-ziemskich państwo nie może niszczyć, pomijać wartości wyższych – poznawczych, ideowych, religijnych. Poza tą personalistyczną, pisze S. Kowalczyk, integralną koncepcją państwa istnieją także inne – błędne. Mówi o koncepcji państwa liberalnego i kolektywistycznego. W koncepcji liberalnej (powołuje się na Jeana J. Rousseau) przyjmuje się błędny punkt wyjścia, że państwo powstaje w rezultacie umowy społecznej. Koncepcja ta wychodzi także z nieprawdziwego przekonania, że to wola, a nie rozum rozpoznający obiektywną prawdę o ludzkiej naturze, jest głównym źródłem społeczności państwowej. Państwo traktuje się jako efekt kalkulacji interesów ekonomicznych, przyjmując, że jest społecznością samoregulującą się, nie wymagającą interwencji rządu. Wyznaje się tutaj także, że dzięki kapitalizmowi i naukowej technologii możliwy jest nieograniczony postęp ekonomiczny i techniczny. „Liberalna koncepcja państwa zapoznaje fakt, iż jego zadaniem jest ochrona godności czło-

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 180.

¹² S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin 1994.

¹³ Tamże, s. 243.

¹⁴ Tamże, s. 245.

wieka, zwłaszcza zaś ochrona ludzi znajdujących się w potrzebie (chorych, ubogich, dzieci i młodzieży, starców itd.). Dobro wspólne państwa daleko wykracza poza sferę ochrony własności ludzi zamożnych”¹⁵. Inną błędną ideą państwa jest koncepcja kolektywistyczna. S. Kowalczyk odwołuje się tutaj do Hegla, marksizmu, nazizmu. Państwo dla Hegla, pisze, było wcieleniem absolutnego ducha. Według niego marksieści początkowo kwestionowali potrzebę istnienia państwa, uznając je za narzędzie przymusu wobec ludzi, lecz po rewolucji w Rosji zmienili zdanie, uznali państwo za „twór międzynarodowego proletariatu, niosącego »wyzwolenie« – w drodze rewolucji – wszystkim ludom ziemi”¹⁶. Kolektywistyczne pojmowanie państwa występowało także wśród nazistów, dla których państwo było wcieleniem absolutu – rasy. Kolektywistyczne rozumienie państwa, twierdzi S. Kowalczyk, wiąże się z ustrojami totalitarnymi, które w imię racji państwa kwestionują trwale wartości moralne i prawo naturalne. Odrzucają rozumienie państwa jako tworu służącego dobru człowieka jako osoby i dobru wspólnemu wszystkich ludzi.

W latach 90. XX wieku w katolickiej myśli społecznej w Polsce w nurcie ujmującym politykę jako działania na rzecz dobra wspólnego pojawił się praktyczny problem – żądanie wprowadzenia do przygotowywanej konstytucji zapisów o prawie natury jako jej podstawie¹⁷. Senator Alicja Grześkowiak zarzucała projektowi konstytucji oparcie się na fałszywej wizji człowieka i jego wolności. Pomijanie najważniejszych wartości moralnych i narodowych, brak pełnej konstytucyjnej ochrony przyrodzonych praw człowieka i jego rodziny, odseparowanie demokracji od wartości. Opowiadała się za, jak twierdziła, chrześcijańską koncepcją państwa jako dobra wspólnego¹⁸. A. Grześkowiak¹⁹ w kilku swych wystąpieniach parlamentarnych zwracała uwagę na to, że z prawa naturalnego wywodzą się wszystkie podstawowe, uniwersalne wartości ludzkie. O konieczności uznania prawa naturalnego decydują także doświadczenia historii, brak zaufania do prawodawcy i do demokracji, która uzurpuje sobie często prawo przyznania lub uznania za prawo i wartości tego, co uznają zmienne większości parlamentarne, choćby to było sprzeczne z obiektywnym porządkiem moralnym i nie mieściło w regule „postępuj dobrze”.

¹⁵ Tamże, s. 246.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ O ideowych kontekstach dyskusji nad polskimi konstytucjami i faktycznym odwoływaniu się, szczególnie projektu obywatelskiego konstytucji, do socjalistycznego konstytucjonalizmu, patrz: G. Skąpska: *Komunitaryzm i indywidualizm w polskich konstytucjach. Czyli o pewnym nieporozumieniu w debacie publicznej*. W: *Liberalizm u schyłku XX wieku*. Red. J. Miklaszewska. Kraków 1999, s. 203–222.

¹⁸ *Ocena projektu Konstytucji RP Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Materiały z sympozjum*. Red. J. Krakowiak. Lublin, 16 grudnia 1995.

¹⁹ Sprawozdanie stenograficzne z 3. posiedzenia Zgromadzenia Narodowego w dniach 24–28 lutego 1997 r. Część I. Warszawa 1997.

Senator Mieczysław Biliński²⁰ twierdził, iż istnieje tylko jedno prawo i że jest to prawo Boże. Konstytucja, pisał, pomijająca prawo naturalne, które wyznacza wiara i sumienie, jest bez perspektyw. Wówczas pozostają jedynie ruiny ludzkiej moralności i narodu. Senator Piotr Andrzejewski²¹ także głosił nadrzędność prawa naturalnego nad prawem stanowionym. Na rzecz tej tezy przedstawiał dwa zasadnicze argumenty. Po pierwsze, konieczności tej dowodzą doświadczenia historii, doświadczenia III Rzeszy, która wychodziła z zasady, że istnieje tylko prawo stanowione. Po drugie, pominięcie odwołania się do prawa naturalnego powoduje sytuację, w której prawo stanowione staje się prawem absolutnym. Prawa naturalne – urzymywał – ludzie wierzący wywodzą z prawodawczej woli Stwórcy. Niewierzący mogą wywieść tę zasadę z naturalnego faktu bycia człowiekiem. Prawa naturalne – jego zdaniem – to prawa podstawowe i podmiotowe, takie jak: godność, życie, wolność, własność, prywatność. Trudności związane z zapisaniem prawa naturalnego w konstytucji, a więc w prawie stanowionym, P. Andrzejewski proponował ominąć przez przyjęcie formuły, że konstytucja jest „najwyższym stanowionym prawem RP”.

Wojciech Giertych OP²², włączając się do dyskusji o konieczności odwołania się konstytucji do prawa natury, twierdził, że konieczna jest obrona wyższych źródeł prawa. Jego zdaniem istnieje obiektywny ład moralny, mający swe ostateczne źródło w mądrości Stwórcy. Państwo musi uznać istnienie obiektywnego dobra i zła, które stanowią zasadnicze tło jego funkcjonowania, nawet jeśli rozeznanie tego dobra i zła przychodzi niejednemu człowiekowi z trudnością. W przeciwnym wypadku pojawia się groźba pozytywizmu prawnego i sakralizacji państwa, które nadaje sobie atrybuty boskości.

Współcześnie demokracja staje się państwem wspólnego dobra

Dla głównego nurtu katolickiej filozofii społecznej w Polsce stosunek do demokracji jest pochodną odpowiedzi na pytanie, czy dana forma władzy realizuje ich rozumienie dobra wspólnego. Twierdzą, że współcześnie demokracja zmienia się, zaczyna akceptować ideę dobra wspólnego, umożliwia to zatem jej aprobatę przez Kościół katolicki. Pojawia się tutaj sugestia, że zmiana stosunku do demokracji była uzależniona nie tyle od zmian w samym Kościele, ile od zmian świata, w szczególności zmian samej demokracji. Szczegółowe odpowiedzi na pytanie, jakie państwo jest państwem dobra wspólnego,

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² W. Giertych OP: *Prawda i Konstytucja*. „Tygodnik Powszechny”, 2 marca 1997.

są zróżnicowane, przeciwstawiane mu są różne błędne koncepcje. Do istoty państwa – pisze M.A. Krąpiec – należy realizacja dobra wspólnego, dlatego państwo może mieć różne formy prawne; może przyjąć formę monarchii, oligarchii, demokracji, systemu mieszanego. Obecność jednej z form zależy od zmiennych czynników społecznych, gospodarczych, historycznych. W tym kontekście rozpatruje problem demokracji, jej właściwych form. Zauważa zmienność sposobów pojmowania demokracji; wyróżnia jej trzy zasadnicze ujęcia. Pierwotnie, pisze, to co dzisiaj nazywamy demokracją, było „politeą” – rządami obywateli. W czasach nowożytnych pod wpływem Kartezjusza ukształtowała się liberalna demokracja. Natomiast współcześnie, „po przemysłeniach na nowo koncepcji społeczności św. Tomasza z Akwinu i na kanwie encyklik Jana Pawła II demokracja przybiera postać państwa »wspólnego dobra«”²³. Kwestionuje demokrację liberalną czy też, jak twierdzi, „państwo prawa”, w specyficzny sposób pojmujące sam liberalizm. Wedle niego liberalizm jest dziedzictwem dwóch tradycji: rewolucji francuskiej („z jej hasłem: wolność – równość – braterstwo – albo śmierć!”) oraz filozofii Thomasa Hobbesa zakładającej autonomiczną i autoteliczną koncepcję człowieka doskonałej monady²⁴. Taki człowiek, posiadający pełnię praw, jest narażony na nieustającą walkę z innymi i w konsekwencji zawiera z innymi umowę społeczną, aby ukrócić walkę wszystkich ze wszystkimi. Umowa ta jest zabezpieczona przez prawo i władzę, które posiadają nieograniczony zakres, ponieważ ich źródłem jest umowa jednostek niczym w stanie pierwotnym nie ograniczonych. M.A. Krąpiec zauważa, że wprawdzie to tak zwane państwo prawa zakłada równość obywateli wobec prawa, równość szans gospodarczych, równy dostęp do dóbr kultury, jednak wskazują one tylko kierunek drogi prowadzącej do „idealnej demokracji”. Faktycznie ich realizacja zależy od wielu okoliczności społecznych i gospodarczych. Jednocześnie „taka demokracja, jak i cały ustrój umowy społecznej jest jakby wewnętrznie skierowany na stanie się ustrojem totalitarnym, łamiącym podstawowe ludzkie prawa, z prawem do życia, do wolności włącznie”²⁵. Można powiedzieć, że M.A. Krąpiec kwestionuje demokrację liberalną, ponieważ wychodzi ona z błędnych założeń dotyczących człowieka i społeczeństwa oraz prowadzi do negatywnych konsekwencji. Człowiek, pisze, nie jest izolowaną monadą, a społeczeństwo nie powstaje w drodze umowy społecznej. Prawo nie jest i nie powinno być realizacją woli władzy, woli suwerena. Tak pojmowane prawo może zmierzać do zła, do totalitaryzmu – mieliśmy z tym do czynienia w XX wieku. Właściwie pojmowane prawo realizuje cel – dobro wspólne. Po doświadczeniach XX wieku (wojnach, masowych mordach, obozach zagłady), przemysleniach na nowo koncepcji

²³ M.A. Krąpiec: *Suwerenność – czyja? Dzieła*. T. 16. Lublin 1996, s. 95.

²⁴ Tamże, s. 100.

²⁵ Tamże, s. 102.

św. Tomasza z Akwinu, encyklikach Jana Pawła II M.A. Krąpiec obserwuje zwrot do właściwie pojmowanej formy demokracji – państwa wspólnego dobra. Znaczącym wydarzeniem na tej drodze było przyjęcie w 1948 roku *Powszechnej deklaracji praw człowieka*. „Deklaracja ta stwierdza – a nie ustanawia – że istnieją odwieczne, zawsze obowiązujące, nigdy nie przedawnione prawa człowieka, dotyczące tak jednostki, jak i rodziny, jak i struktur państwowych”²⁶. Prawo sprzeczne z *Deklaracją*... nie może być uznane za prawo. I tylko państwo wspólnego dobra może zapewnić człowiekowi niezbywalne prawa deklarowane przez *Powszechną deklarację praw człowieka*.

S. Kowalczyk stwierdza także, że istniały i istnieją różne koncepcje form ustrojowych państwa, współcześnie wyróżnia się – pisze – formy totalitarne, dyktatorskie, autorytarne oraz demokratyczno-parlamentarne. Sądzi zresztą, że nazwa form państwa nie jest istotna, ponieważ może mylić. „Demokracja ludowa” – jego zdaniem – źle się kojarzy, a monarchia angielska uznana jest za państwo demokratyczne. Jeśli idzie o ocenę państwa demokratycznego, to stwierdza tylko, że dziś powszechnie uznawane jest za najlepsze, lecz jednocześnie państwa te nie są jednolite²⁷. Stwierdza także, że myśl chrześcijańska mówi o demokracji personalistycznej i wspólnotowej zarazem. Jest ona ukierunkowana na integralne dobro ludzkiej osoby, „respektuje jej rozumność i wolność, ceni wartości ekonomiczne, ale chroni również wartości ideowo-moralne, uznając cele naturalne i eschatologiczne człowieka”²⁸. Demokracja personalistyczna ma również charakter wspólnotowy, ponieważ uznaje pierwszeństwo dobra wspólnego nad prywatnym i indywidualnym. Autentyczna demokracja aprobejuje także międzyludzkie braterstwo, pluralizm (ekonomiczny, polityczny, kulturalny), tolerancję. Jednak tolerancja, pisze S. Kowalczyk, nie może oznaczać irenizmu oraz ideowego relatywizmu. Pluralizm polityczny nie może mieć formalnego charakteru polegającego na istnieniu wielu partii, lecz powinien umożliwiać działalność legalnej opozycji. Istnienie demokracji wiąże się, pisze S. Kowalczyk, z różnymi trudnościami, a nawet wynaturzeniami. Przejawiają się one w wywieraniu presji na opinię publiczną przez mass media, które w znaczący sposób wpływają na wyniki wyborów, oraz ujawnia się w istnieniu w parlamentach grup nacisku broniących interesów poszczególnych społeczności nieraz kosztem obiektywnie rozumianego dobra wspólnego państwa. Zagrożeniem demokracji jest także biurokracja decydująca nieraz o sprawach istotnych dla państwa²⁹.

Jan Krucina twierdzi³⁰, że demokracja ma liczne wady, lecz dotąd nie wymyślono lepszego ustroju. Demokracja gwarantuje wolność każdego i wszyst-

²⁶ Tamże, s. 104.

²⁷ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność*...

²⁸ Tamże, s. 250.

²⁹ Tamże, s. 251.

³⁰ Ks. J. Krucina: *Myśl społeczna Kościoła*. Wrocław 1993.

kich – to władza ludu. Władza ta jest możliwa tylko w warunkach zorganizowania ludu w stowarzyszenia, stronnictwa. Tylko wtedy może się ujawnić to, co ludzie myślą i do czego dążą. Dążenie do władzy przez stronnictwa jest słuszne, jednak nie może to być dążenie do władzy dla samej władzy, lecz dla realizacji dobra wspólnego. Władza – pisze J. Krucina – jest czymś przyrodzonym, pochodzi od Boga, a nie jest po prostu konsekwencją podziałów istniejących między ludźmi, opieszałości ludzi w przykładaniu się do realizacji wspólnego dzieła. Wedle niego istnieją dwa modele demokracji: liberalno-demokratyczny oraz uczestniczący. Model liberalno-relatywistyczny, „za którym nie sposób się opowiedzieć”, opiera się wyłącznie na procedurach, a nie na prawdzie. Sprowadza demokrację do mechanizmów głosowania. Także spór o prawdę podlega głosowaniu, zależy od rozstrzygnięcia większości, „która nie zawsze – jak uczy historia – musi mieć rację”³¹. Przeciwnieństwem jest demokracja uczestnicząca. Dla tego modelu demokracji centralne jest miejsce prawdy, dobra wspólnego; prawda wyprzedza demokrację, oświeca jej drogę, nie zależy od większości głosów. „Zakłada to hierarchię wartości i prawa wrodzone, orzekane przez ustawę zasadniczą, konstytucję, przedtem ukazywane i odnajdywane przez rozum, przez prawe sumienie”³².

Dla ks. Antoniego Zwolińskiego³³ prymat prawdy oznacza, że demokracja nie polega na podporządkowaniu się opinii większości dlatego, że jest to wola większości, lecz polega na podporządkowaniu się opinii rozsądnej większości, głoszącej to, co w danej chwili jest najbardziej słuszne. Istnieją także – powiada – takie wartości, takie zasady, które nie mogą podlegać woli większości. Zadaniem konstytucji jest potwierdzać te zasady. Nie pisze, w jaki sposób ma być przyjęta konstytucja, szczególnie jeśliby istniał rozdźwięk między opinią większości a tym, co słuszne. Jego zdaniem w społeczeństwie musi istnieć podział na to, co poddaje się demokracji, i to, co jej nie podlega, lecz jest miarą oceny demokracji. Dzięki temu demokracja nie podlega „ubóstwieniu”. Do spraw nie podlegających demokratyzacji zalicza: religię i Kościół, tradycję, doświadczenie, autorytet, sztukę.

Jednym z elementów określających stosunek katolickich myślicieli społecznych do współczesnego państwa (demokracji) jest problem praw człowieka. Bardzo wyraźnie kwestię tę podnosi M.A. Krąpiec. Aprobuję on prawa człowieka, w szczególności uznaje tę formę praw człowieka, która jest zawarta w *Powszechnej deklaracji praw człowieka*. Uznaje *Deklarację...*, ponieważ – jak pisze – „społeczność państwowa realizuje właściwe sobie cele poprzez swój system prawny, mający gwarantować zasadniczą ludzką wolność w reali-

³¹ Tamże, s. 34.

³² Tamże.

³³ A. Zwoliński: *Katolik i polityka*. Kraków 1999.

zowaniu osobistym »wspólnego dobra«³⁴. Píše, że wydanie *Deklaracji praw człowieka...* jest przełomem, ponieważ umożliwia i stwarza szanse na lepsze, bardziej wolne życie ludzi, całych narodów, zwłaszcza narodowych mniejszości i małych narodów. Jest to interpretacja podkreślająca wspólnotowe aspekty *Deklaracji...*; ciągle odwołuje się do koncepcji dobra wspólnego. Jednocześnie stwierdza, że – tak jak tego żądał Jan Paweł II w ONZ w 1995 roku – potrzebne jest dopełnienie *Deklaracji...* przez ogłoszenie „prawa narodów”.

M.A. Krąpiec zwraca uwagę, że *Deklaracja praw człowieka...* „jest zbiorem »praw-uprawnień-IUS« istniejących zawsze i wszędzie, nie na mocy ludzkiej konwencji, lecz na mocy tego, że jest się człowiekiem, a więc na mocy ludzkiej natury rozumnej”³⁵. Zauważa także, że treść *Deklaracji...* przypomina stary trójpodział prawa naturalnego, zapisany w Kodeksie Justyniana, a później w tekstach św. Tomasza z Akwinu; są to: prawa do życia, do przekazania życia, do osobowego rozwoju w zorganizowanych społecznościach umożliwiających i zapewniających taki przebieg ludzkiego życia. Zgodnie z tym schematem charakteryzuje zapisy *Deklaracji...* Warto zwrócić uwagę, że opisując jej część poświęconą rozwojowi osobowemu człowieka, podkreśla, że jest to możliwe tylko przez zagwarantowanie człowiekowi „wolności do” czynienia dobra. „Człowiek bowiem po to żyje i posiada »wolność od« zagrażającego zła, aby mógł doskonalić się w porządku rozumnym, wolitywnym i twórczym, wspomaganym przez organizmy społeczne, które są dla człowieka dopełnieniem jego sił i warunków koniecznych dla osiągnięcia dobra”³⁶. Stwierdza także, że wśród różnych „wolności do” dobra jako najważniejsza występuje transcendencja ludzkiej osoby w aktach poznania, moralnego działania kierowanego sumieniem, w aktach religii i osobistych przekonaniach związanych z refleksją. Szczególnie religia jest synonimem wolności, ponieważ w niej w najwyższym stopniu przejawia się transcendencja człowieka w stosunku do wszelkich układów społecznych. Stąd pierwsze ataki na wolność kierowane były na religię³⁷. Podsumowując swoją prezentację *Deklaracji...*, M.A. Krąpiec píše, że wymienione różnorodne uprawnienia powinny być rozumiane zgodnie z jej duchem oraz iż wszystkie prawa człowieka wskazują na ludzką osobę jako cel, któremu są podporządkowane.

Naród jest podstawą prawdziwie wolnego i ludzkiego działania

Dla charakteryzowanego nurtu pojęcie narodu jest bardzo ważnym elementem współtworzącym koncepcję państwa, demokracji i wolności w państwie.

³⁴ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność i jej granice...*, s. 209.

³⁵ Tamże, s. 211.

³⁶ Tamże, s. 213.

³⁷ Tamże, s. 214.

Pojęcie narodu – utrzymuje S. Kowalczyk – jest opisywane przez wiele dyscyplin: historię, politologię, socjologię, psychologię, filozofię, teologię. Każda z tych dyscyplin nieco inaczej pojmuje naród, nieraz różnice ujęcia wynikają także z poglądów społecznych i politycznych głoszonych przez danego autora – pisze. Proces formowania się narodów w Europie oraz innych częściach świata był długotrwały i wieloetapowy. Jego zdaniem najdawniej, bo już w czasach starożytnych, powstała świadomość narodowa Greków i Rzymian, później zaś narodów romańskich, germańskich, słowiańskich, anglosaskich. Zauważa, iż naród w większym stopniu stanowi wspólnotę niż społeczność, ponieważ ta ostatnia jest zorganizowana i zaplanowana, natomiast wspólnota narodowa to coś zastane i spontaniczne. Naród jest jednocześnie wspólnotą egzystencjalno-biologiczną oraz duchowo-kulturową³⁸ – to wspólnota, którą łączy pochodzenie, terytorium, historia, język i kultura. Powołując się na wypowiedź Cz. Bartnika, S. Kowalczyk konstatuje, że naród jest naturalną, względnie trwałą, najdoskonalszą wspólnotą ludzi realizującą pewien rodzaj specyficznej, kolektywnej, duchowej, podmiotowości³⁹. Naród to wspólnota moralna. Czynnikiem przedmiotowymi tworzącymi naród są: wspólne terytorium zamieszkania, wspólnota pochodzenia oraz egzystencjalno-ekonomiczna. Jednak bardziej znaczące są czynniki podmiotowe i subiektywne, takie jak: świadomość narodowa, wspólne doświadczenie historyczne, swoista kultura, język, etos, często religia. Pisze, że nie należy przeceniać wagi poszczególnych czynników, ponieważ dopiero w całości tworzą coś swoistego.

W problematyce narodu, twierdzi S. Kowalczyk, kontrowersyjną sprawą jest nacjonalizm. Zwraca uwagę, że współcześnie nacjonalizm ocenia się wyłącznie negatywnie. Jest on utożsamiany z szowinizmem. Uznaje się, że prowadzi do rasizmu, antysemityzmu, ideologii wodza, autorytaryzmu i totalitaryzmu oraz antyintelektualnego irracjonalizmu i politycznego barbaryzmu⁴⁰. Jednak, pisze, takie rozumienie nacjonalizmu nie jest jedyne. Istnieje także możliwości zróżnicowanej jego interpretacji, polegające na wyróżnieniu w nim nacjonalizmu pozytywnego oraz nacjonalizmu negatywnego, skrajnego⁴¹. „Nacjonalizm pozytywny (umiarkowany i moralnie zdrowy) oznacza: dumę ze swego narodowego pochodzenia, miłość ojczyzny, szacunek dla własnej historii, propagowanie narodowej kultury itp. Tak rozumiany nacjona-

³⁸ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 276.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 277.

⁴¹ Tamże; powołuje się tutaj na wydaną w 1924 r. w Paryżu książkę M. Vaussarda: *Enquête sur nationalisme*; jak pisze, zawiera ona kilkadziesiąt wypowiedzi wybitnych osób, filozofów, teologów, polityków, socjologów, pisarzy w różnorodny sposób oceniających nacjonalizm, w tym także pozytywnie, a polski dominikanin J. Woroniecki pisze nawet o istnieniu „chrześcijańskiego nacjonalizmu”.

lizm może łączyć się z chrześcijańską ideą miłości człowieka, w pragmatyce zaś życia społeczno-politycznego nie wyklucza rozwiązań kompromisowych"⁴². Natomiast nacjonalizm skrajny, w imię własnego narodu, dąży do zniewolenia innych narodów, jest antyhumanitarny, agresywny, nieraz dąży do wynarodowienia mniejszości narodowych, odrzuca możliwość pokojowego współistnienia i porozumienia różnych narodów. Skrajny nacjonalizm może łączyć się z rasizmem, jak to działo się w wypadku hitleryzmu (nazizmu). Rasizmu nie można pogodzić z nauką, etyką, filozofią personalizmu i chrześcijańską teologią. Nacjonalizm skrajny, mówi S. Kowalczyk, nie jest możliwy do pogodzenia z chrześcijańskim uniwersalizmem. Podobnie, choć z nieco inną terminologią, problem nacjonalizmu ujmuje M.A. Krąpiec⁴³. Powołując się na Jana Pawła II, dokonuje rozróżnienia między patriotyzmem a nacjonalizmem. Patriotyzm jest właściwą miłością własnego kraju, natomiast nacjonalizm jest formą niezdrową, uczy pogardy dla innych narodów i kultur, dąży do dobrobytu własnego narodu kosztem innych.

Naród i państwo są sobie wzajemnie potrzebne, lecz pierwszeństwo przysługuje, zauważa S. Kowalczyk, narodowi. Cele obu społeczności są odmienne, choć nie są sprzeczne. „Celem narodu jest zachowanie własnej kultury, kontynuacja historycznej tradycji, upowszechnianie etosu, znajomości języka, utrwalanie »osobowości« etnicznej. Cele państwa są inne: zachowanie niepodległości i integralności terytorium, wyegzekwowanie jedności i porządku wewnętrznego, zapewnienie dobrobytu obywateli itp.”⁴⁴ Państwo i naród powinny się wspierać, a nie niszczyć. Zdaniem S. Kowalczyka istnieje prymat narodu nad państwem, ponieważ naród to społeczność naturalna, choć jest to społeczność wtórna wobec rodziny, z tego powodu naród nie może naruszać i zawieszać praw rodziny. Przewaga narodu nad państwem wynika także z większej niż państwo trwałości. Przykładem mogą być losy narodu polskiego, który przetrwał mimo braku własnego państwa. Naród, podobnie jak rodzina, będąc społecznością naturalną, ma do spełnienia swe cele; istnieje swoiste powołanie narodu. „Tylko w społeczności narodu możliwy jest pełny rozwój osobowości człowieka oraz realizacja wszystkich jego możliwości. Naród daje człowiekowi świadomość własnych historycznych korzeni, język, obyczaje, etykę, szeroko rozumianą kulturę, poczucie więzi z ojczyzną, często światopogląd”⁴⁵. Wywyższając w ten sposób naród, S. Kowalczyk nie pisze, czy społeczności przednarodowe dają szansę na pełny rozwój osobowości, czy też człowiek jest w nich w jakimś stopniu ułomny. Według niego przewaga narodu nad państwem nie oznacza skrajnego nacjonalizmu, ponieważ nie oznacza

⁴² S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*

⁴³ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność...*, s. 201.

⁴⁴ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 279.

⁴⁵ Tamże, s. 280.

wyłącznieści narodu ani nie oznacza deprecjonowania roli państwa w istnieniu narodu. Zauważa także istnienie państw wielonarodowych. Niektóre z nich potrafiły wytworzyć wspólną świadomość narodową (Stany Zjednoczone Ameryki), a inne nie zdołały tego uczynić (Austro-Węgry, ZSRR). Źródłem niepowodzenia powstania wspólnej świadomości narodowej w państwie wielonarodowym jest przymus zewnętrzny, powstanie takiego państwa przez podbój. Istnieją również państwa wielonarodowe w formie federacji. Przykładem dla S. Kowalczyka jest współcześnie Szwajcaria, a kiedyś taki charakter miała Unia Polsko-Litewska. Podobny proces zauważa w Unii Europejskiej: „Współczesny proces integracji Europy zmierza, jak się wydaje, do wytworzenia swoistej federacji państw tego regionu świata. Jest to proces dobrowolny i stopniowy, dlatego rokuje szanse jego realizacji”⁴⁶.

Podobnie, choć bardziej jednoznacznie w kontekście dobra wspólnego, problem narodu ujmuje M.A. Krąpiec⁴⁷. Naród opisuje jako jedną z naturalnych wspólnot.

„*Naród*, pisze M.A. Krąpiec, jest tym szczególnym czynnikiem, w którym człowiek dojrzewa i uświadamia sobie swoją kulturę jako podstawę tożsamości swego poznania i działania, w tym zaś prawdziwie wolnego i ludzkiego działania”⁴⁸. Naród jest wspólnotą pochodzenia, zamieszkiwania na tej samej ziemi, akcentującą wspólny los, wspólną kulturę. Spośród kilku czynników charakteryzujących naród myśliciel ten szczególne znaczenie przypisuje wspólnej obyczajowości oraz poczuciu narodowemu. Wspólna obyczajowość oznacza, że grupa ta ma moralny charakter. Obyczaj jest zewnętrznym wyrazem moralności, jest „skamieliną” ludzkiego trwałego sposobu postępowania. Obyczajowość, według niego, to charakterystyczny znak dobrych stron ludzkiego życia i moralnego postępowania. Z kolei poczucie narodowe stanowi decydujący czynnik odróżniający jeden naród od drugiego. Poczucie narodowe jest analogiczne do poczucia własnej bytowej osobowości. Jego element stanowi „wola i chęć utożsamiania się z tymi wszystkimi czynnikami, które konstituują byt narodowy”⁴⁹, a następstwo – organizowanie się w państwo. Naród jest wprawdzie koniecznym, lecz tylko środkiem do rozwoju człowieka. Gdy naród staje się celem, mamy do czynienia z nacjonalizmem, a gdy celem staje się państwo – statolatrią.

Zdaniem M.A. Krąpca pierwotnie świadomość bycia narodem posiadli Żydzi, gdy pod wpływem pism proroków, działalności religijnej, zdarzeń politycznych sformułowali ideę „narodu wybranego przez Boga” do zachowania i przekazania wiary w Boga Transcendentnego⁵⁰. Inną, nieudaną, próbą

⁴⁶ Tamże, s. 281.

⁴⁷ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność...*, s. 194 i nast.

⁴⁸ Tamże, s. 194.

⁴⁹ Tamże, s. 201.

⁵⁰ Tamże, s. 196.

ustanowienia nowego narodu była działalność Karola Wielkiego. Pragnął on, pisze M.A. Krąpiec, ustanowić „naród chrześcijański” – jednej wielkiej wspólnoty w Europie z jednym językiem – łacińskim. Jednak z różnych powodów zwyciężyły tendencje etniczne i dynastyczne. Jednym z ważniejszych czynników przekreślających taką możliwość stały się wyprawy krzyżowe, w tym zdobycie Konstantynopola przez krzyżowców. Spowodowało to powstanie zasadniczego podziału „chrześcijańskiego narodu” na dwie odrębne, nawet wrogie społeczności, które już nigdy nie doszły do zjednoczenia⁵¹. Jeszcze innym przypadkiem, analizowanym przez M.A. Krąpca, jest powstanie narodu polskiego. Pisze, że jest chyba jednym z najwcześniejszych narodów, świadomym swej tożsamości. Stało się to już w okresie rozbitcia dzielnicowego, „gdy uświadomiono sobie, że różne dynastyczne księstwa organizują w państwa ten sam naród, którego symbolem miał być wspólny król, koronowany przez jednego, gnieźnieńskiego metropolitę”⁵². Czynnikami konstytuującymi naród polski były: wspólny język, początkowo w elitach łacina, a później język ojczysty, język Kochanowskiego, wspólna religia, jednakowy system szkolnictwa, ta sama administracja, ten sam system sądowniczy. Pierwotnie świadomość narodowa dotyczyła szlachty. „Niestety piastowscy starzy »kmiemie« popadli w biedę i »poddąństwo« szlachty, co utrudniało kształtowanie pełnego narodu”⁵³. Mimo wszystko ukształtowany naród przetrwał wiele trudnych sytuacji, takich jak: najazdy mongolsko-tatarskie, „potop szwedzki”, rebelie kozackie, okres rozbiorów. W okresie rozbiorów świadomość narodowa upowszechniła się także wśród najliczniejszej grupy – rolników. W okresie ostatnich kilkudziesięciu lat komunistycznych rządów, pisze M.A. Krąpiec, naród polski został osłabiony biologicznie, kulturowo, moralnie. Groźniejsze od komunistycznych były oddziaływania libertyńskie. „Niemniej jednak naród polski ze swoją tysiącletnią historią i tradycją pozostał, i mimo zakusów »internacjonalizacji – europeizacji« zdaje się ukazywać swój patriotyzm”⁵⁴. Tożsamość narodowa określająca „duszę” narodu przyjmuje różne postacie, wyraża różne akcenty. Dla polskiej kultury narodowej, stwierdza M.A. Krąpiec, cechą charakterystyczną jest swoista „emocjonalna racjonalność” o religijnym podłożu, skoncentrowana na przeżywaniu osobistej i narodowej wolności, której przez wieki składaliśmy ofiarę życia. Jednak umiłowanie wolności, jej obrona nie były prowadzone w duchu zemsty, nienawiści, lecz pod hasłem: „za wolność naszą i waszą”⁵⁵. Według niego Polacy byli świadomi tego, że pozbawienie wolności oznacza jednocześnie pozbawie-

⁵¹ Tamże, s. 197.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 198.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 201.

nie podstaw bycia człowiekiem, ponieważ pozbawia zdolności autonomicznego podejmowania decyzji.

Kościół i państwo jednocy dobro wspólne

Zdaniem S. Kowalczyka relacja państwo – Kościół katolicki nie powinna być pojmowana antagonistycznie. „Obie społeczności są różne naturą i autonomiczne w swym działaniu, ale mają także wspólny przedmiot – dobro ludzi”⁵⁶. Zbliżony pogląd w sprawie stosunku państwa i Kościoła głosi M.A. Krąpiec. Centralne w tym ujęcie jest dobro wspólne. Dla M.A. Krąpca Kościół podobnie jak państwo jest „społecznością naczelną”, dlatego stosunki między nimi powinny być ustalone racjonalnie. Kościół, twierdzi, jest społecznością specjalnie przyporządkowaną „wspólnemu dobru” człowieka, dostarczającą wszystkich koniecznych środków tak przyrodzonych, jak i nadprzyrodzonych⁵⁷. Oznacza to podporządkowanie stosunków między Kościołem a państwem dobru wspólnemu, „którego żadna ze stron nie może naruszyć, a każda strona winna je zagwarantować, za pomocą współmierzonych środków, będących w dyspozycji danego społeczeństwa (i państwowego, i kościelnego)”⁵⁸.

Dobro wymaga koordynacji działania oraz współpracy. Zasadami współpracy, pisze S. Kowalczyk, powinny być: wolność, tolerancja, personalizm. Zasada wolności oznacza wolność działania Kościoła w społeczności państwowej zarówno indywidualnych ludzi, jak i społeczności kościelnej; dotyczy wolności kultu, posiadania świątyń, sprawowania sakramentów, lecz przede wszystkim oznacza swobodę głoszenia wiary, nauczania swej nauki społecznej, wydawanie ocen moralnych dotyczących spraw politycznych⁵⁹. Tolerancja⁶⁰ jest drugą podstawową zasadą. Pojęcie to, pisze, jest wieloznaczne. W stosunku do Kościoła może oznaczać: brak prześladowań, dopuszczenie do ograniczonego korzystania z praw obywatelskich, uznanie podmiotowości wspólnot religijnych i partnerskie relacje w życiu społecznym. „Autentyczna tolerancja to nie tylko tolerowanie obecności ludzi wierzących i Kościoła, ale uznanie ich prawa do współdziałania dla dobra wspólnego narodu oraz państwa”⁶¹. Zdaniem S. Kowalczyka zwolennicy liberalizmu i kolektywizmu, mówiąc o tolerancji, faktycznie mają na myśli światopoglądowy i wyznaniowy indyferentyzm. Zarzucają Kościołowi brak tolerancji, ponieważ ten negatywnie

⁵⁶ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 291.

⁵⁷ M.A. Krąpiec: *Ludzka wolność...*, s. 208.

⁵⁸ Tamże, s. 208–209.

⁵⁹ S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 292.

⁶⁰ O różnych typach tolerancji patrz: R. Legutko: *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*. Kraków 1997.

⁶¹ Tamże.

ocenia różne formy moralnych wynaturzeń. Niedopuszczalna jest – pisze – tolerancja wobec zła i nieprawdy, natomiast zawsze należy być tolerancyjnym wobec osoby ludzkiej, ponieważ wiąże się z jej wrodzoną godnością. Należy więc odróżniać tolerancję personalno-egzystencjalną i doktrynalną. Tolerancja personalno-egzystencjalna jest dopuszczalna, a doktrynalna nie, ponieważ wiązałyby się z indyferentyzmem i aksjologicznym relatywizmem. Trzecią zasadą określającą właściwe stosunki między państwem i Kościołem jest personalizizm. Wiąże się to z tym, że zarówno państwo, jak i Kościół ukierunkowane są na dobro ludzkiej osoby, dlatego mogą oraz powinny ze sobą współpracować. Współdziałanie między państwem a Kościołem, zauważa S. Kowalczyk, może przebiegać na kilku poziomach: państwo – Stolica Apostolska, rząd – episkopat, władze lokalne obu wspólnot. Może także przebiegać na płaszczyźnie duchowieństwo i laikat a państwo. Stosunek między Kościołem katolickim a państwem jest ustalony nieraz przez specjalne umowy, najczęściej noszące nazwę konkordatów. Są one podpisywane przez Stolicę Apostolską i rząd danego kraju.

Hierarchia kościelna – pisze S. Kowalczyk – nawiązując do św. Pawła, głosi obowiązek posłuszeństwa wobec państwa, lecz ma także prawo i obowiązek oceny moralnej życia publicznego, ponieważ posłuszeństwo wobec prawa państwowego ma swe granice. Granice te wynikają z prymatu prawa naturalnego i Bożego nad ustawodawstwem ludzkim. Istnieje prymat etyki nad polityką i ekonomią. S. Kowalczyk uważa, że nauczanie społeczne Kościoła nie jest wtrącaniem się w układy polityczne, lecz wpływaniem na sferę życia społecznego. „Państwo pluralistyczne nie może rezygnować więc z etyki w życiu społecznym: przy wychowaniu dzieci i młodzieży, w mass mediach, działalności politycznej, sferze kultury itd.”⁶² Także dokonująca się obecnie integracja Europy nie jest możliwa bez właściwych chrześcijaństwu wartości moralnych. W szczególny sposób, powiada, dotyczy to Polski, ponieważ jej powstanie, historia i kultura wyrastają z wartości chrześcijańskich. Druga możliwa płaszczyzna współpracy odnosi się do relacji między laikatem a państwem. Pisze, że ludzie świeccy współtworzą społeczność polityczną i religijną. W państwach demokratycznych istnieje możliwość zrzeszania się w różnych organizacjach społecznych, politycznych, laikat katolicki nie może być tego prawa pozbawiony. „Katolicyzm społeczno-polityczny jest naturalną ekspresją chrześcijaństwa w życiu publicznym. Jego ukoronowanie stanowi zwykle partia chrześcijańska. Jej członkowie, działając w sposób autonomiczny i na własne ryzyko, inspirowani nauką społeczną Kościoła. Pluralizm światopoglądowy i polityczny współczesnych państw nie wyklucza obecności partii wyznaniowych, lecz właśnie domaga się ich”⁶³. Brak politycznego zaangażowania Kościoła, jego apolityczność nie oznacza apolityczności laikatu.

⁶² S. Kowalczyk: *Człowiek a społeczność...*, s. 293.

⁶³ Tamże, s. 294.

Relacja między państwem i Kościołem katolickim ma, zwraca uwagę S. Kowalczyk, różnorodny charakter: historyczny, juredyczny, socjologiczno-psychologiczny, teologiczny, filozoficzny. W dziejach występowały różne modele relacji państwo – Kościół. Dawniej, pisze, opowiadano się za ich powiązaniem, a nawet utożsamieniem, współcześnie dominuje wyobrażenie o potrzebie rozgraniczenia państwa i Kościoła. Identyfikacja jest charakterystyczna dla teokracji, występowała ona w starotestamentowym judaizmie, w którym polityczny przywódca był zarazem reprezentantem Boga; uważano także, że jedynym Panem Izraela jest Bóg. W innej, politeistycznej, wersji system teokratyczny występował także w starożytnym imperium rzymskim, gdzie władcy byli jednocześnie najwyższymi kapłanami, a po śmierci zaliczano ich w poczet bogów. „Ówczesnych chrześcijan skazywano na śmierć za »ateizm«, ponieważ – deklarując posłuszeństwo wobec władz cywilnych – nie chcieli oni przyjąć pogańskiej mitologii uznanej za obowiązującą religię państwową”⁶⁴.

Zdaniem S. Kowalczyka w *Nowym Testamencie* została sformułowana zasada odejścia od teokracji. Jest ona zawarta w słowach Chrystusa: „Oddajcie Cezarowi to, co Cezara, a Bogu to, co Boga”⁶⁵. Reguła ta została zmieniona po edyktie mediolańskim cesarza Konstantyna w 313 roku, w którym nadał on chrześcijaństwu pełną wolność oraz obdarzył go wieloma przywilejami. W konsekwencji chrześcijaństwo zyskało status religii państwowej, a pogaństwo ją utraciło. Przywileje Kościoła wiązały się jednak z uzależnieniem go od władzy cesarza. Model ten został nazwany cesaropapizmem. Dalszą konsekwencją takiego ujęcia roli państwa i Kościoła była również zmiana obrazu Chrystusa. „Ewangelie ukazywały Go jako baranka-ofiarę, obrońcę chorych, biednych i prześladowanych. W cesarstwie Justyniana pojawiła się koncepcja Chrystusa – Pankratora, króla królów, najwyższego władcy”⁶⁶. Model cesaropapizmu odżywał wielokrotnie. W średniowieczu, pisze S. Kowalczyk, ukształtował się inny model relacji państwo – Kościół, był to „augustynizm polityczny”. S. Kowalczyk pisze, że nazwa nie jest właściwa, ponieważ św. Augustyn był przeciwny ścisłym związkom państwa i Kościoła, jednak używa tej nazwy. Augustynizm oznacza rozgraniczenie władzy świeckiej i duchownej oraz uznanie wyższości władzy duchownej. Państwo uznawano za „świeckie ramię” Kościoła. Był to związek „tronu i ołtarza”. Mimo odejścia wielu krajów od katolicyzmu w okresie reformacji model ten przetrwał niemal do XIX wieku. Inną relacją między Kościołem a państwem jest państwo wyznaniowe. Pojawiło się w IV wieku i trwa do czasów współczesnych, model taki nadal istnieje w Anglii, Irlandii. Kościół katolicki do Soboru Watykańskiego II opowiadał

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 286.

się za takim państwem. Państwo wyznaniowe tylko jedną religię uznaje za państwową. Nie musi to oznaczać, pisze S. Kowalczyk, dyskryminacji innych religii. Oznacza zaś, że jej przedstawiciele „zaprasza się do udziału w uroczystościach oficjalnych, akceptuje jej wiodące wartości, pomaga w spełnianiu jej zadań społecznych, lekcje religii uznaje za obowiązkowe zajęcia szkolne itp.”⁶⁷ Natomiast skrajne formy państwa wyznaniowego zakazują lub w istotny sposób ograniczają działalność innych religii. Dla S. Kowalczyka przykładem są niektóre państwa muzułmańskie w istotny sposób ograniczające lub tylko tolerujące chrześcijaństwo. S. Kowalczyk podkreśla, że państwo wyznaniowe nie oznacza klerykalizmu. Twierdzi, że pojęcie to nie jest jednoznaczne. Utożsamia klerykalizm z doktryną i praktyką ustrojową Kalwina, wprowadzającego despotyczne rządy kleru protestanckiego w Genewie. Jeśli chodzi o współczesność, to sugeruje, że klerykalizm stanowi zarzut kierowany przez niektórych liberałów wobec Kościoła katolickiego. Za klerykalizm uznają oni „udział katolickiego laikatu w życiu społeczno-politycznym kraju, fakultatywne nauczanie religii w szkołach państwowych, odwoływanie się do etosu chrześcijańskiego w kulturze, pedagogice i działalności społecznej. Walcząc z rzekomym klerykalizmem, faktycznie walczy się z wartościami ewangelicznymi, dezawuuje Kościół, deprecjonuje rolę religii, upowszechnia naturalizm i moralny relatywizm”⁶⁸. Jeszcze inną formą relacji między państwem i Kościołem jest model państwa laickiego. Państwo laickie – pisze – jest wrogie wobec życia religijnego swych obywateli, zamyka klasztory i kościoły, zakazuje nauczania religii, inwigiluje działalność Kościoła, moralnie, a nawet fizycznie niszczy duchowieństwo i ludzi wierzących⁶⁹. Model taki pojawił się wraz z rewolucją francuską, w zmienionej formie kontynuowany był we Francji III Republiki od 1903 roku. Skrajny model państwa laickiego wprowadzono w Republice Hiszpańskiej od 1931 roku, w Portugalii, Meksyku, w Rosji po 1917 roku oraz w różnym stopniu we wszystkich państwach komunistycznych. Także niektóre kręgi liberalne propagują wrogi Kościołowi model państwa laickiego. Kościół katolicki, pisze S. Kowalczyk, odrzuca skrajny model państwa laickiego, lecz nie odrzuca samej idei świeckości społeczności państwowej. Twierdzi, iż idea ta pojawiła się stosunkowo niedawno, w pismach Maritaina. „Należy jednak pamiętać, że rozgraniczenie dwu społeczności, tj. państwa i Kościoła, jest równie stare jak chrześcijaństwo. Już ewangelie zwracają uwagę na nieodzowność rozgraniczenia sfery doczesno-politycznej i sfery religijno-kościelnej”⁷⁰. Model ten oznacza uznanie autonomii państwa i Kościoła, został on uznany przez Sobór Watykański II.

⁶⁷ Tamże, s. 286.

⁶⁸ Tamże, s. 287.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 289.

Do prawdy trzeba dojrzewać przez dialog

Dzisiaj Kościół aprobuje demokrację
w sposób najpełniejszy z możliwych

Zasadnicza odmiennność rozumienia demokracji i państwa między wcześniej scharakteryzowanymi wypowiedziami a tymi, do których teraz przechodzę, polega na odmiennym usytuowaniu dobra wspólnego. Obie grupy myślicieli w opisie społeczeństwa, demokracji, państwa posługują się pojęciem dobra wspólnego, zajmuje ono centralne miejsce. Jednak pierwsi sądzą, że wiedzą co jest dobrem i jeśli ktoś (oponenci) tej wiedzy nie podziela, jest oskarżany o relatywizm; ich zdaniem demokracja jest ciągle zagrożona pustką aksjologiczną. Tymczasem – według J. Tischnera oraz M. Zięby – choć wspólne dobro leży u podstaw państwa, to odkrywa się je w dialogu, są oni także przekonani, że demokracja ma minimum aksjologiczne. Dla pierwszych głównym zagrożeniem jest relatywizm, a dla drugich – fundamentalizm. Bardzo ważną różnicą jest także inne odnoszenie się do problemu narodu. U pierwszych naród, w pierwszej kolejności naród polski, jest wspólnotą oddzieloną od innych, u drugich jest wspólnotą – składnikiem europejskiego domu.

J. Tischner odpowiada tym wszystkim filozofom katolickim w Polsce, którzy wolność w państwie utożsamiają z działaniem w imię prawdy, że prawda jest dana, ale nie do końca rozumiana⁷¹, dlatego do prawdy chrześcijańskiej trzeba wciąż dojrzewać przez dialog⁷². Nie kwestionuje tego, że polityka jest działaniem w imię dobra wspólnego, lecz obawia się tego, że ludzie, obywatele mogą być postawieni w sytuacji braku wyboru przez tych, którzy twierdzą, że znają prawdę, to znaczy obawia się fundamentalizmu. M. Zięba wyraża niepokój, że ktoś może ogłosić się superarbitrem. Takie postawienie problemu, pisze J. Tischner, ujawnia dylemat stosunku do prawdy i fałszu – czy można zrównać prawdę i błąd. Wybiera co najmniej dwa sposoby ominięcia trudności. Pierwszy wyrasta z tezy, że prawda jest wprawdzie dana, lecz trzeba do niej dojrzeć przez dialog. „Dialog jest podstawowym warunkiem demokracji”⁷³. Drugi sposób polega na odwołaniu się do ludzkiej godności niezależnej od prawdy bądź fałszu.

⁷¹ Zdaniem J. Gowina w koncepcji J. Tischnera prawda ma charakter formalny, to znaczy, że w demokracji prawdą jest prawo; patrz: J. Gowin: *Religia i ludzkie biedy, ks. Tischnera spory o Kościół*. Kraków 2003, s. 148 i nast.

⁷² Można przyjąć, że J. Tischner w jakimś stopniu podziela opinie liberalnych krytyków katolickiej koncepcji „prawdy” i „dobra wspólnego”, zarzucających katolickim myślicielom fundamentalizm; zdaniem J. Tischnera sposobem ominięcia fundamentalistycznych konsekwencji idei prawdy ma być dialog.

⁷³ J. Tischner: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1996, s. 218.

Dla J. Tischnera punktem wyjścia rozważań o państwie i demokracji jest przeciwstawienie państwa demokratycznego, czy po prostu państwa, państwu komunistycznemu. W Polsce zauważa upadek autorytetu państwa i prawa, jego źródłem jest państwo komunistyczne będące państwem zakłamanym, ustanawiającym fikcyjne instytucje. W państwie tym, w samą jego istotę, wpisana była przemoc obecna w jego nazwie – „dyktatura proletariatu”. Takie podejście pozwalało mniejszości, „proletariatowi”, stosować przemoc wobec większości. Jednocześnie występowały w nim instytucje udające demokrację; był parlament, rząd, wybory, lecz rząd nie rządził, parlament nie był parlamentem, a wybory nikogo nie wybierały⁷⁴. Iluzja ta rozpadła się. Obecna (tj. na początku lat 90. XX wieku) sytuacja państwa jest gorsza niż po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Wówczas istniała potrzeba zastąpienia państw obcych, lecz niczego nie udających, własnym państwem. Teraz trzeba zastąpić iluzję – państwem. Celem jest zbudowanie państwa demokratycznego, państwa ładu prawnego. „Wydaje się pewne, że zbudowanie takiego państwa jest dziś niemożliwe bez pomocy Kościoła katolickiego”⁷⁵. Państwo i prawo mogą odzyskać szacunek i autorytet tylko dzięki wsparciu instytucji posiadającej najwyższy autorytet moralny. Jednak pomoc Kościoła – pisze J. Tischner – nie może pociągnąć przekreślenia autonomii państwa, proboszczowie nie mogą zastąpić sekretarzy. J. Tischner zastanawia się jednocześnie, czy rzeczywiście Kościół może być autorytetem wspierającym budowę demokracji. Wątpliwość wiąże się z tym, że Kościół ma niedemokratyczną strukturę władzy, jak wobec tego może sprzyjać powstaniu demokracji? Dodaje do tego informacje o charakterze historycznym – procesie tworzenia się nowożytnej demokracji. Tworzyła się ona pod wpływem myśli antycznej, oświeceniowego liberalizmu, koncepcji „z natury dobrego człowieka” – są to idee zasadniczo obce katolicyzmowi. Problem ten – pisze – ma bardzo bogatą literaturę, szczególnie w Niemczech, natomiast w Polsce jest ona prawie nieznaną. „Budujemy państwo demokratyczne trochę tak, jak byśmy sami je wynaleźli”⁷⁶. Zasygnalizowane wątpliwości z tym większą uwagą, pisze, nakazują pochylić się nad encykliką Jana Pawła II *Centesimus annus*. Interesuje go ta część encykliki, w której Jan Paweł II pisze, że autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym zbudowanym na podstawie poprawnej koncepcji osoby ludzkiej; wymaga więc obecności prawdy, wartości. J. Tischner przypomina także, że Jan Paweł II polemizuje także z tymi, którzy głoszą, iż demokracja jest powiązana z agnostycyzmem i sceptycznym relatywizmem. Jan Paweł II stwierdza, że w sytuacji, gdy nie ma ostatecznej prawdy będącej przewodnikiem dla działalności politycznej łatwo o instrumentalizację

⁷⁴ Tamże, s. 209.

⁷⁵ Tamże, s. 210.

⁷⁶ Tamże.

zając idee i przekonania. Demokracja bez wartości, pisze papież, łatwo zamienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm⁷⁷. Odnosząc się do przedstawionego poglądu oraz doświadczeń przejścia od totalitaryzmu do demokracji, J. Tischner stwierdza istnienie tutaj dwóch problemów: relacji między wolnością chrześcijańską a państwem oraz prawa państwowego i moralności.

Charakterystykę relacji między wolnością chrześcijańską a państwem rozpoczyna od opisu sytuacji wyjściowej, to znaczy sytuacji wolności w państwie komunistycznym. Państwo to pozbawiało człowieka podstawowej wolności. Natomiast nie była w tym państwie wykluczona świadomość wolności, szczególnie głoszone, że wolność jest rozumieniem konieczności. Dla J. Tischnera oznacza to sprowadzenie wolności do przeżycia siły. W ostateczności wolność polegała na zespoleniu własnej siły z siłą dziejów, z celem dziejów. Sukces był miarą wolności. „Kryzys komunistycznego państwa na poziomie wolności jest dziś najpierw i przede wszystkim kryzysem mocy. Państwo komunistyczne okazało się państwem bez sukcesu. Komunizmu nie zbudowano. Zbudowano raczej wielkie cmentarze”⁷⁸. Na gruzach komunistycznego państwa, państwa bezsiły, pojawia się pytanie, czym jest wolność, czy jest po prostu siłą zwycięzców? Chrześcijaństwo – pisze J. Tischner – zna odpowiedź na powstałe wyznanie, ponieważ chrześcijaństwo jest nosicielem idei wolności. Wolność pojmowana jest w chrześcijaństwie jako wybranie, przyswajanie wartości. „Wybierając wartość, sprawiam, że wartość staje się »moja«, a ja »jej«”⁷⁹. Dzięki wyborowi wartości człowiek siebie stwarza takim bądź innym, prawdomównym lub kłamcą, sprawiedliwym lub niesprawiedliwym. „Być wolnym, to być odpowiedzialnym za siebie w perspektywie dobra i zła”⁸⁰. W konsekwencji – powiada J. Tischner – chrześcijańską zasadą demokracji jest reguła, że wolny człowiek nie pozbawia wolności innego człowieka. Tylko niewolnik jest w stanie zniewalać innych. „Wolny człowiek, a zwłaszcza chrześcijanin, nigdy tego robił nie będzie”⁸¹. Odwołując się do przytoczonej wcześniej wypowiedzi Jana Pawła II, J. Tischner przyznaje, że demokracja jest możliwa wówczas, gdy opiera się na „poprawnej koncepcji człowieka”, lecz jej istotnym elementem jest idea wolności; „bez wolności człowiek jest wprawdzie człowiekiem, ale nie jest sobą”⁸².

Drugim problem jest relacja między prawem a moralnością. Znowu odnosi się do sytuacji wyjściowej, czyli państwa komunistycznego. Było ono, pisze, przedmiotem krytyki pochodzącej z różnych stron. W krytyce odwoływano się do tradycji chrześcijańskiej, koncepcji praw natury, praw człowieka. Sformu-

⁷⁷ Tamże, s. 211.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 212.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, s. 213.

⁸² Tamże.

lowana w ten sposób świadomość etyczna społeczeństwa stała się podstawą sprzeciwu wobec komunistycznej władzy. Jednocześnie ujawniała się sprzeczność między tym, co legalne, związane z ustawodawczą działalnością państwa i tym, co moralne – związane z sumieniem kształtowanym przez chrześcijaństwo. „Bo czymże w końcu jest państwo? Zrodzone z układów jałtańskich, z fałszowanych wyborów i rewolucyjnej ideologii, państwo komunistyczne jest nie tylko w działaniu, ale i w samym byciu państwem niemoralnym”⁸³. Państwu takiemu obywatel nie jest winien posłuszeństwa, poddanie się rozporządzeniom tego państwa nie oznacza aprobaty jego autorytetu, lecz wybór mniejszego zła. Odbudowa autorytetu legalności, autorytetu państwa i prawa wymaga jego powiązania z etyką. Co to znaczy? Znaczy to, że prawo nie powinno być sprzeczne z etyką oraz w jakimś stopniu powinno odzwierciedlać etykę proponowaną człowiekowi przez chrześcijaństwo. Dla J. Tischnera problem zgodności prawa z etyką chrześcijańską ma kilka poziomów. Na pierwszym, dotyczącym w ogóle problemu akceptacji demokracji, odwołuje się do stanowiska Jana Pawła II odnoszącego się do demokracji zawartego w encyklice *Centesimus annus*. J. Tischner pisze, że Jan Paweł II „docenia” demokrację. Akceptacja demokracji w wypowiedziach Jana Pawła II idzie dalej niż jakiegokolwiek innego ustroju. Kościół uczył – pisze J. Tischner – że człowiek może się zbawić w każdym systemie społeczno-politycznym, lecz dziś stwierdza, że demokracja stoi stosunkowo najbliżej respektowania praw człowieka. Oznacza to, że Kościół dzisiaj akceptuje demokrację w sposób najbardziej dopuszczalny z możliwych, chcąc jednocześnie zachować konieczny dystans do wszystkich ustrojów politycznych⁸⁴. Akceptacja demokracji wynika z jej poszanowania wolności – gwarantowania możliwości udziału w podejmowaniu decyzji politycznych, pokojowej zmiany rządu. J. Tischner stwierdza, że akceptacja demokracji przez Kościół katolicki ujawnia istnienie dylematu dotyczącego pogodzenia tezy, że „wszelka władza pochodzi od Boga” z tezą, iż władza pochodzi od ludu. Jednak niezależnie od sposobu rozstrzygnięcia tego, jak pisze, „teoretycznego” problemu ważny jest wniosek praktyczny – „po wypowiedzi Jana Pawła II wierzący katolik powinien potraktować obowiązek zabiegania o demokrację w państwie jako sprawę sumienia”⁸⁵. Na drugim poziomie chodzi o relację między etosem demokracji a etyką chrześcijańską. Obecność demokratycznego etosu jest koniecznym warunkiem poprawnego funkcjonowania demokracji. Etos ten ujęty w konstytucji oznacza konsens społeczeństwa wokół pewnych spraw. Jednak etos demokracji nie jest samodzielny. „W zależności od przekonań obywateli i poziomu ich świadomości etycznej może być mniej lub bardziej wymagający”⁸⁶. J. Tischner

⁸³ Tamże, s. 214.

⁸⁴ Tamże, s. 137.

⁸⁵ Tamże, s. 215.

⁸⁶ Tamże, s. 216.

sugeruje, że etyka chrześcijańska wskazuje tutaj sposób rozwiązania. Pokazuje, co oznaczają autentyczne wartości absolutne (a nie pozorne, jakie proponuje totalitaryzm). Autentyczne wartości absolutne nie tylko nie wykluczają wolności, lecz ją zakładają. „Największą wolność [człowiek] ma wtedy, gdy staje wobec Boga. Gdyby było inaczej, nie byłoby *przyswojenia* wartości. Człowiek nie byłby sobą w tym, co robi”⁸⁷. Dzięki temu człowiek postawiony wobec wyboru dobra i zła jest wolny, może wybrać, lecz nie musi. Trzecia płaszczyzna dotyczy relacji między równością wobec prawa obecną w demokracji, pociągającą za sobą rządy prawa, a ewentualną groźbą kwestionowania prawdy i związanej z tym relatywizacji prawa. J. Tischner nie pisze tego jasno, lecz chodzi zapewne o to, że związane z rządami prawa państwo prawa oznacza pierwszeństwo prawa nad prawdą, oznacza zakwestionowanie prawdy jako celu państwa. Odpowiadając na zasygnalizowaną trudność – pisze – że byłoby absurdalne oczekiwać od Kościoła katolickiego, iż to, co głosi, nie jest prawdą adresowaną do wszystkich. Nie można oczekiwać, że będzie kwestionował to, co głosi. Kościół nie jest i nie będzie rzecznikiem sceptycyzmu i relatywizmu. Jednak takie przekonanie nie musi prowadzić do totalitaryzmu. „Prawda jest dana, ale nie do końca rozumiana. Do prawdy chrześcijańskiej trzeba wciąż dojrzewać. Dojrzewanie do prawdy dokonuje się przez *dialog*. Dialog jest też podstawowym warunkiem demokracji”⁸⁸. W ten sposób możliwe jest uniknięcie konfliktu między demokratyczną równością, zasadami państwa prawa a prawdą głoszoną przez Kościół katolicki (etyką chrześcijańską). Jego zdaniem do prawdy trzeba dojrzeć, i to poprzez dialog. Nie pisze, kto w nim uczestniczy, lecz zauważa, że tam, gdzie jest dialog, tam uznanie dla prawdy łączy się z wzajemną tolerancją, ze zrozumieniem, a przede wszystkim z wykluczeniem przemocy⁸⁹.

Dojrzewanie do prawdy może natknąć się na wiele przeszkód; szczególnie znaczącą, podnoszoną często przez J. Tischnera, jest fundamentalizm. Wyróżnia fundamentalizm negatywny i pozytywny. Ten pierwszy oznacza radykalne zaprzeczenie pluralizmu, łączy się z pragnieniem władzy i używaniem przemocy. Fundamentalizm zaprzecza prawa do istnienia różnic. Jednak istnienie fundamentalizmu negatywnego nie powinno przysłaniać, pisze J. Tischner, istnienia także fundamentalizmu pozytywnego. Ten zaś wyrasta z pierwotnego znaczenia słowa „fundament” i oznacza, że wszystko trzeba sprowadzić do fundamentu wszelkiego rozumienia, jakim jest miłość⁹⁰ – miłość do Chrystusa, miłość do człowieka, ponieważ ostatecznym źródłem zrozumienia i porozumienia jest miłość. Moralizm jest przeszkodą w doj-

⁸⁷ Tamże, s. 217.

⁸⁸ Tamże, s. 218.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 152.

rzewaniu do prawdy, ponieważ sprowadza wszystkie konflikty społeczne do konfliktu cnoty z występkiem. „U źródeł kryzysów gospodarczych, nierówności społecznych, przewrotów politycznych, buntów i wojen tkwi jakiś występki: chciwość, łapczywość, pycha, zazdrość itp. Aby więc wydobyć człowieka z jego nędzy, trzeba skłonić zarówno jego, jak i tych, którzy nim rządzą, do »moralnej odnowy«. Moralizm jest głęboko przekonany, że odkrył podstawową prawdę o życiu społecznym i znalazł klucz do postępu”⁹¹. W efekcie, pisze J. Tischner, moralizm domaga się władzy dla cnotliwych, a nie kompetentnych. Moralizm wytrąca argumenty swym oponentom, bo kto odważy się sprzeciwić cnocie? Nie znaczy to, że państwo jest tworem etycznie neutralnym, iż naród nie ma prawa domagać się przestrzegania reguł moralnych. Państwo powinno przestrzegać „minimum etycznego”, jest nim sprawiedliwość wymienna: „rezygnuję z części wolności wobec ciebie, abyś i ty mógł zrezygnować z części wolności wobec mnie w imię wspólnej korzyści, wspólnego dobra, jakim jest dla nas pokój społeczny”⁹². W przeciwnym wypadku pojawia się groźba konfliktu o egzekwowanie przez państwo odmiennych wartości różnych grup społecznych bądź – w imię uniknięcia dylematu, które wartości są bardziej ogólnoludzkie – rezygnacja przez państwo z ochrony wszelkich wartości.

Jeszcze inną przeszkodą, pisze J. Tischner, na drodze do pogodzenia się katolików z demokracją jest antyliberalizm, „liberalizm stał się workiem, z którego miałyby pochodzić wszelkie grzechy nowożytności. [...] On doprowadził do upadku dawnego świata, zniszczył autorytety, oddał władzę pospólstwu, podważył wartość rodziny i wiary. Radykalny antyliberalizm nie dopuszczał żadnych rozróżnień”⁹³. Jest, pisze, wiele źródeł takiego nastawienia. Mają one charakter historyczny, lecz także doktrynalny, wynikający z wizji „organicznego ładu społecznego”. Jest to wizja ładu opartego na „rzeczywistości danej przez naturę”, na „mocnym autorytecie”, „rzetelnej wspólnotcie”⁹⁴. Taka wizja świata, nawiązująca do czasów sprzed rewolucji francuskiej, jeszcze bardziej izolowała katolików, czyniła ich podatnymi na pozorne rozstrzygnięcia i sojusze z ludźmi również nastawionymi radykalnie antyliberalnie, jak nazizm. Dla J. Tischnera było to zachowanie właściwe dla „ludzi z kryjówek”. Dla Niemców, pisze, ten ciąg zdarzeń doprowadził do Stalingradu, a dla nas zakończył się Oświęcimiem.

J. Tischner przyznaje, że wolność może prowadzić do anarchii, to znaczy może być warunkiem takiej możliwości, nie jest jednak jej dostateczną przyczyną. „Przyczyną właściwą anarchii i wszelkiego innego występku jest raczej

⁹¹ Tamże, s. 180.

⁹² Tamże, s. 183.

⁹³ J. Tischner: *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków 1997, s. 28–29.

⁹⁴ Tamże, s. 29.

»pożądliwość ciała i pycha żywota«, które ograniczają wolność”⁹⁵. Z przykrością zauważa, że jeszcze dzisiaj można spotkać się z uproszczonymi oskarżeniami liberalizmu, przykładem jest dla niego wypowiedź ks. Tadeusza Stycznia („Ład”, 17 października 1993) krytykująca liberalizm za uznawanie człowieka za autokreatora prawdy o sobie, za głoszenie prymatu siły nad słuszością, co ma usprawiedliwiać przemoc i prowadzi do totalizmu i terroryzmu. J. Tischner odpowiada na to, że totalizm i terroryzm mogą być dziećmi liberalizmu tylko w takim sensie, w jakim „freudowska horda była hordą synów, którzy zabili swego ojca, lub – sięgając po bliższy przykład – jak Pawka Morozow był synem ojca, którego następnie zadenuncjował za »kontrewolucję«. Kto tego nie widzi, myli ofiary z katami”⁹⁶. Krytycy liberalizmu i demokracji nie zauważają, pisze, że pojęcie „obywatel” jest określeniem wolności, określeniem wolności innych. „Poddając się prawu, wolność jest posłuszna samej sobie”⁹⁷. Jest faktem, że prawo to ma „formalny” charakter, nie mówi „co” robić, lecz „jak”. Na pytanie „co” robić, odpowiada etyka, bez której nie ma demokracji, a z kolei bez tego „jak” robić, etyka idzie w rozsypkę. Lecz elementem owego „jak” jest także odpowiedź: „bez przemocy”.

J. Tischner przyznaje, że najpoważniejszy zarzut wobec demokracji głosi, że stawia ona na równi prawdę i błąd. Długo, pisze, nie umiano odeprzeć tego zarzutu. Rozwiązanie przyniósł Sobór Watykański II w *Deklaracji o wolności religijnej*. Wartość prawdy, stwierdza, nie równa się wartości błędu, lecz godność osoby ludzkiej jest wszędzie taka sama. Bycie w błędzie nie pomniejsza godności osoby. „»Prawa człowieka«, które przysługują każdemu, przysługują mu z racji jego godności, a nie z racji uznawania czy wyznawania takiej lub innej »prawdy«”⁹⁸. Ogromny wkład w rozjaśnianie tego problemu przynosi nauczanie Jana Pawła II. Zamyka ono pewną epokę w katolickiej nauce społecznej i zaczyna nową. Jest także fundamentem nowego myślenia o demokracji, które wyzwala ją zarówno z lęków, jak i złudzeń. Doświadczenie Jana Pawła II związane jest z dziejami Kościoła, zmieniającym się stosunkiem Kościoła do demokracji, lecz łączy się także z doświadczaniem totalitaryzmu. Jan Paweł II, pisze J. Tischner, zna wartość i siłę demokracji, lecz zna również jej słabość. Wie, że istnieje ucieczka od wolności, że demokracja może sama siebie unicestwić. Dzieje się tak szczególnie wówczas, gdy demokracja pozbawiona jest wartości. Dla Jana Pawła II, pisze, wśród wartości koniecznych demokracji na pierwszym miejscu należy wymienić prawdę. Jest to prawda o człowieku, prawda o prawach człowieka. „Autorytet [...] władzy

⁹⁵ Tamże, s. 30.

⁹⁶ Tamże, s. 31.

⁹⁷ Tamże, s. 32.

⁹⁸ Tamże, s. 33.

nie może być pusty. Jego siłą musi być rozumienie człowieka. Obywatel demokratycznego państwa powinien mieć świadomość, że władza, którą sam wybrał, rozumie »jego prawdę« lepiej niż każda inna władza. W przeciwnym przypadku może dać się uwieść nowej, neototalitarnej iluzji”⁹⁹. Czy nie grozi to – pyta J. Tischner – nowym fundamentalizmem, fanatyzmem, nacjonalizmem? Odpowiada, powołując się na wypowiedź Jana Pawła II z *Centesimus annus*, że fundamentalizm byłby możliwy wówczas, gdyby prawda chrześcijańska była ideologią. Jednak – według papieża – ideologią nie jest, dlatego fundamentalizm nie grozi. Fundamentalizm nie grozi także, ponieważ niezmiennym elementem składowym chrześcijańskiej prawdy jest godność osoby. J. Tischner dodaje również, że z akceptacji demokracji nie wynika, że wszystkie wspólnoty ludzkie muszą mieć demokratyczną formę; władza rodzicielska nie ma takiego charakteru, podobnie władza ekonomiczna w gospodarce, władza religijna w Kościele.

M. Zięba do charakteryzowanego sposobu pojmowania demokracji wprowadza znaczący wątek. Twierdzi, że chrześcijaństwo nie tylko nie jest z natury wrogiem demokracji, lecz stanowi jedno ze źródeł inspirujących demokrację. Zdaniem M. Zięby stosunek Kościoła katolickiego do demokracji jest uwarunkowany historycznie¹⁰⁰. Został, pisze, na długi czas określony przez bezwzględną walkę rewolucji francuskiej z Kościołem. Doświadczenie to było obecne w świadomości wielu ludzi Kościoła aż do II wojny światowej. Jednocześnie, twierdzi M. Zięba, nie można głosić, że niechęć Kościoła do demokracji ma strukturalny charakter. Przeciwnie, chociaż sam nie jest demokratyczny, to jednak współczesna liberalna demokracja korzysta także z doświadczenia Kościoła. U podstaw współczesnej liberalnej demokracji leży doświadczenie demokracji greckiej oraz chrześcijaństwa. Cechą charakterystyczną demokracji greckiej było pojmowanie jednostki jako części *polis* oraz udział w niej nielicznych grup obywateli. W Atenach byli to obywatele, mężczyźni zdolni do noszenia broni, stanowili oni tylko kilka procent mieszkańców. Chrześcijaństwo, pisze M. Zięba, wniosło ideę oddzielenia władzy sakralnej od świeckiej, ideę osoby, to znaczy godności każdego oraz równości wszystkich ludzi; są to podstawowe zasady współczesnej liberalnej demokracji. M. Zięba przyznaje, że nie zawsze wszyscy ludzie Kościoła byli wierni tym zasadom, lecz to uczniowie Chrystusa wnieśli te idee do dziejów Europy. Rozwojowi idei demokracji sprzyjało także wiele zdarzeń i instytucji związanych ze średniowiecznym Kościołem. „»Reguła« św. Benedykta była pierwszą europejską konstytucją – to ona rozpowszechniła w Europie ideę, że wolni ludzie posiadają spisane prawa i dobrowolnie starają się ich przestrzegać”¹⁰¹.

⁹⁹ Tamże, s. 87.

¹⁰⁰ M. Zięba OP: *Niezwykły pontyfikat. Z Ojcem Maciejem Ziębą rozmawia Adam Pawłowicz*. Kraków 1998.

¹⁰¹ Tamże, s. 128.

Cechą charakterystyczną średniowiecza jest także bardzo rozbudowany korporacjonizm, z wielkim rozwojem idei soborów powszechnych oraz zakonów mendykanckich propagujących myślenie sprzyjające rozwojowi demokracji. Zakon ultramontanów przyjął ideę wyboru przez elektorów – delegatów wspólnot otrzymujących od nich mandat do wyboru przełożonego, mandat wygasający po wyborze przełożonego. Papież Innocenty III „wprowadza na IV Soborze Laterańskim zasadę »nie ma opodatkowania bez współdecydowania«”¹⁰². Zakon dominikanów od czasów św. Dominika jest instytucją demokratyczną, demokratycznie wybierającą wszystkie swe władze, a także obowiązuje w nim zasada, że wszystkie ważniejsze decyzje przełożonych muszą być zatwierdzone przez odpowiednie rady. Ta wewnętrzkościelna demokracja, pisze M. Zięba, przygotowała demokrację „zewnątrkościelną”. Także na początku nowożytności w Kościele były różne nurty: zarówno zwolennicy dotychczasowych rozwiązań, jak i zwolennicy społecznego postępu, nie sprzeciwiający się tendencjom liberalnym. Dotyczy to również rewolucji francuskiej. Dramatyczna zmiana stanowiska Kościoła katolickiego nastąpiła dopiero w trakcie jej trwania. „Przecież historyczne, rozpoczynające rewolucyjny proces, zebranie Stanów Generalnych, na którym zgromadziły się wspólnie trzy stany, nie byłoby możliwe bez poparcia zdecydowanej większości duchowieństwa. Większość duchownych poparła też złamanie potęgi monarchii absolutnej i uległa wyzwolenczej euforii. [...] Dramat następuje później, wtedy, gdy od kapłanów zaczyna się wymagać przysięgi na wierność konstytucji i zerwania więzów ze Stolicą Apostolską”¹⁰³. Sprzeciw duchowieństwa i Kościoła pojawił się wówczas, gdy rewolucja przybrała charakter absolutystyczny i totalitarny, gdy akceptacja rewolucji wymagała zaparcia się wiary. To opowiadanie się przeciw wolnościowym zmianom uwikłało Kościół w popieranie „nieciekawych reżimów” (Rosja carska), w sprzeciw wobec patriotycznych i niepodległościowych ruchów w Polsce, we Włoszech.

M. Zięba przyznaje, że nauczanie Kościoła w pewnych sprawach ulega zmianie, a w pewnych nie. W sprawach dotyczących demokracji uległo zmianie, ponieważ zmieniała się sama demokracja. W sprawach zasad wiary i moralności zdanie Kościoła jest klarowne i nie podlega ewolucji, lecz to nie wyklucza coraz lepszego ich odczytania. W niektórych sprawach – dotyczących spraw społecznych, politycznych, ekonomicznych – klarowność nauczania Kościoła jest mniejsza, a sądy bardziej są uwarunkowane historycznymi okolicznościami. „Zawsze winny być spełniane pewne fundamentalne pryncypia, ale zarazem poznawanie tej rzeczywistości przez Kościół może być obarczone pewnym błędem, a i okoliczności czasu oraz miejsca mają istotne

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, s. 128/129.

znaczenie. Dlatego też nauczanie Kościoła samo podkreśla swe ograniczenia w tej materii. Przypomina też o tym częstokroć Jan Paweł II¹⁰⁴. M. Zięba nie uznaje pontyfikatu Jana Pawła II za przełomowy w określeniu stosunku Kościoła katolickiego do demokracji. Sądzi, że w nauczaniu Jana Pawła II występują nowe składniki, lecz przełom wiąże się z latami 30. i 40. XX wieku oraz czasem II wojny światowej. „Okazało się wówczas empirycznie, że państwo może sterroryzować, że potrafi wziąć w niewolę wszystkich obywateli i użyć ich – nie licząc się zupełnie ani z ludzką godnością, ani kosztami – jako środek do realizacji ideologicznych celów. To – nawet pamiętając o terrorze rewolucji francuskiej – wydawało się wcześniej niemożliwe”¹⁰⁵. M. Zięba pisze również, że papież Pius XI bardzo przenikliwie rozpoznał oraz opisał niebezpieczeństwo totalitaryzmów i to wówczas, gdy zarówno elity, jak i opinia publiczna zostały uwiedzione tymi ideologiami. Pius XII rozpoczyna okres akceptacji ustroju demokratycznego, a Jan Paweł II ją pogłębia, ukazując zalety demokracji, lecz również jej wady przedstawione z pozycji wewnątrzsystemowych. W *Centesimus annus* pokazuje – pisze M. Zięba – że demokracja w większym stopniu niż inne ustroje włącza obywateli w mechanizm polityczny zarówno wyłaniania władzy w bezkrwawy sposób, jak i jej kontrolę. Jednak dla Jana Pawła II – zdaniem M. Zięby – demokracja nie jest celem, lecz środkiem do jego realizacji – wspólnego dobra obywateli. Ocena demokracji zależy od sposobu realizacji tego celu. Jan Paweł II odrzuca jednocześnie pomysły konstruowania jakiegoś ustroju lepszego od demokracji, ustroju bardziej chrześcijańskiego. Pomysły takie pojawiały się zarówno w Kościele katolickim, jak i u wielu filozofów. Pojawiły się one po traumatycznym doświadczeniu rewolucji francuskiej, odwoływano się wówczas do „starego, dobrego średniowiecza”. Jan Paweł II powstrzymał ten typ myślenia „i w paru encyklikach wyraźnie powie, iż celem katolickiej nauki społecznej nie jest obmyślanie trzeciej drogi, lecz systematyczna, kompetentna ocena życia społecznego przeprowadzona w świetle Prawdy Objawionej, by lepiej ukierunkować ludzkie działania w jego społecznym wymiarze”¹⁰⁶. Nauczanie Jana Pawła II, stwierdza M. Zięba, ma antyutopijny charakter. Grzech pierworodny przekreślił możliwość realizacji Królestwa Bożego. Żaden ustrój nie jest i nie może być doskonały, różne formy ustrojów można zaaprobować pod warunkiem, że wspierają rozwój wszystkich obywateli i szanują osobową godność. Jan Paweł II, twierdzi M. Zięba, doceniając znaczenie demokracji, krytykuje także jej wady.

Demokracja, wedle M. Zięby, potrzebuje podstaw etycznych, są one określone zarówno przez wartości właściwe danej kulturze, jak i ponadkulturowe

¹⁰⁴ Tamże, s. 131.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże, s. 133.

minimum. Bez niego demokracja nie jest możliwa, jest wewnętrznie sprzeczna. Zdaniem M. Zięby trzy wartości tworzą owo minimum: równość, wielkoduszność wobec mniejszości, zaufanie do możliwości intelektualnych i etycznych człowieka¹⁰⁷. Przekonanie, że członkowie wspólnoty politycznej są równi – pisze – jest aktem wiary, ponieważ z doświadczenia wiemy, że ludzie są różni. Właśnie chrześcijaństwo ugruntowało i upowszechniło tę wiarę. Demokracja nie może także istnieć bez wielkoduszności wobec mniejszości. Brak owej wielkoduszności do rozchwywania demokracji wprowadza mechanizm rewanzu, a nawet terroru, jeśli mniejszość systematycznie lekceważona uzna, że to jest jedyny sposób działania. Demokracja nie może także istnieć bez zaufania do możliwości intelektualnych i etycznych człowieka. Demokracja – twierdzi – może istnieć tylko wówczas, gdy mamy zaufanie do tego, że większość społeczeństwa, w dłuższym okresie, w zasadniczych sprawach potrafi się racjonalnie porozumieć w sprawie tego, co jest dobre, a co złe. Obecnie wiara ta jest powszechnie kwestionowana. Rodzi to śmiertelne niebezpieczeństwo dla demokracji, ponieważ „demokracja przemienia się w wolną grę sił coraz bardziej zatamizowanych grup, które sobie wzajemnie nie ufają”¹⁰⁸.

Na pytanie, kto ma ustanawiać to minimum, M. Zięba odpowiada: „To jest minimum, które musi być uznawane przez wszystkich, a przynajmniej przez wyraźną większość, która uczestniczy w demokracji. Maritain nazywa to »wiarą obywatelską«, którą mogą dzielić wyznawcy nader różnych światopoglądów czy religii. Bez wątpienia, wiara ta jest »kompatybilna« z chrześcijaństwem i Kościół może być jednym z ważnych interpretatorów tego minimum”¹⁰⁹. M. Zięba przyznaje, że dyskusja o minimum etycznym demokracji jest trudna, ponieważ istnieje ciągła groźba, że ktoś ogłosi się superarbitrem. Powszechnie obawy takie zgłasza się wobec Kościoła katolickiego, lecz także demokracja może być stronnica, jeśli pomija słuszne oczekiwania mniejszości. Jednocześnie myśliciel ten twierdzi, że – wbrew wielu opiniom kwestionującym możliwość rozmowy o minimum etycznym – taka rozmowa istnieje i znane są jej następujące rezultaty: minimum etyczne istnieje, bo w przeciwnym razie nie byłaby możliwa demokracja; istnieją także sytuacje, które należy wyłączyć z demokratycznej procedury; rozszerzanie racjonalnej komunikacji między ludźmi zwiększa zaufanie, natomiast wzrost podejrzliwości rozbija polityczną wspólnotę. Niektóre sytuacje należy wyłączyć z demokratycznej procedury, ponieważ w przeciwnym wypadku sama demokracja wystąpiłaby w roli superarbitra. Przykładowo, pisze M. Zięba, taki charakter miałoby ewentualne referendum w sprawie usunięcia jakiejś grupy etnicznej z Polski. Nawet gdyby

¹⁰⁷ Tamże, s. 135–136.

¹⁰⁸ Tamże, s. 136.

¹⁰⁹ Tamże.

99% uczestników referendum opowiedziało się przeciwko takiej decyzji, to sam fakt głosowania trzeba uznać za ohydny¹¹⁰.

Demokracja nie może być absolutyzowana, musi posiadać fundament, w przeciwnym wypadku o problemach etycznych rozstrzygałaby polityka, siła. Dla M. Zięby fundamentem tym jest prawda transcendentna. Powołuje się tutaj na wypowiedź Jana Pawła II w siedzibie ONZ w 1995 roku. Papież stwierdził wówczas, że wolność nie jest ani brakiem tyrańskiego ucisku, ani swobodą czynienia wszystkiego, na co ma się ochotę. Wolność jest podporządkowana prawdzie o człowieku, prawdzie powszechnie poznawalnej przez prawo moralne wpisane w serce każdego z nas. Prawda ta nie ogranicza wolności, a właśnie ją gwarantuje. Dzięki takiemu podejściu demokracja, choć jest bardzo dobrym ustrojem, to jednak może być oceniana, ponieważ nie rozwiązuje wszystkich ludzkich problemów w sposób najlepszy z możliwych.

M. Zięba sądzi, że według papieża istnieją trzy kryteria oceny demokracji. Po pierwsze, musi szanować prawa człowieka: „od jego prawa do narodzin i do życia, poprzez prawo do rozwoju, aż po prawo dążenia do celu ostatecznego”¹¹¹. Po drugie, musi być państwem prawa, równoprawnie traktującym swych obywateli. Po trzecie, demokracja powinna umacniać podmiotowość społeczeństwa, jego samoorganizację. „Z tego względu Papież, nie przekreślając samej zasady interwencji państwa, krytykuje wyraźnie »państwo opiekuńcze«, które osłabia inicjatywę i odpowiedzialność ludzi”¹¹², marnuje środki wypracowane przez obywateli, poszerza biurokrację, depersonalizuje relacje międzyludzkie. Państwu działającemu niezgodnie z sumieniem chrześcijanina – pisze M. Zięba – każdy może wypowiedzieć posłuszeństwo, dotyczy to także legalnie wybranej władzy. „Trzeba jednak zawsze pamiętać, że pokój społeczny jest wielką wartością, anarchizacja życia niesie tak dla pojedynczych ludzi, jak i społeczeństwa jako całości niszczycielskie skutki, także w dziedzinie etyki. [...] Dlatego chrześcijanie winni dążyć raczej do reformowania władzy, roztropnie dostrzegać złożoność problemów społecznych oraz unikać postaw wicherzycielskich, fundamentalistycznych i demagogicznych”¹¹³. Jednak czasem są takie sytuacje, gdy sprzeciw, nawet zbrojny, jest dopuszczalny, lecz tylko wtedy, gdy spełnione są cztery warunki: „[...] nastąpiło poważne i długotrwałe naruszenie podstawowych praw; [...] pozostałe środki zostały już wyczerpane i nie widać żadnych innych rozwiązań; [...] są poważne gwarancje, że nie spowoduje to większych szkód; [...] istnieją spore szanse na odniesienie sukcesu”¹¹⁴.

¹¹⁰ Tamże, s. 138.

¹¹¹ Tamże, s. 140.

¹¹² Tamże, s. 140/141.

¹¹³ Tamże, s. 141.

¹¹⁴ Tamże, s. 142.

Państwo i Kościół powinny darzyć się szacunkiem

Państwo i Kościół powinny darzyć się szacunkiem – sądzi J. Tischner – ponieważ obie instytucje są autonomiczne, ich cele nie muszą być tożsame, a efekt ich współdziałania powinien wyrastać z demokratycznego kompromisu. W koncepcji J. Tischnera odpowiedź na pytanie o relację między państwem a Kościołem katolickim wynika z rozważań dotyczących granic tolerancji. Jakże są, pyta, granice tolerancji w dialogu zmierzającym do „dojrzenia prawdy”? „Czy można znaleźć aż tak spokojnego człowieka, który by nie odczuwał swędzenia dłoni, widząc, jak jego bliźni sam idzie na zatracenie i ciągnie za sobą innych?”¹¹⁵ Jest to problem relacji Kościoła i państwa, Kościoła i polityki. Co robić, pyta, aby te dwa organizmy darzyły się szacunkiem. Kościół nie może i nie powinien ukrywać swych dążeń do ewangelizacji świata. Nie może tego robić, ponieważ prawda wyzwala. Jednak trzeba umieć tę prawdę pokazywać, przekonać do niej. Odwołując się do Ernsta-Wolfganga Böckenförde’a, J. Tischner pisze, że Kościół ma dwie możliwości oddziaływania na demokrację¹¹⁶. Po pierwsze, może wykorzystywać grupy nacisku, które w danej sprawie reprezentują stanowisko Kościoła. Korzysta wtedy z reguł przysługujących wszystkim grupom występującym w demokracji. Oznacza to także uznanie reguł rządzących takimi działaniami. Wówczas jednak Kościół nie powinien się skarżyć, gdy inni stawiają go w jednym rzędzie z resztą pluralistycznych ugrupowań. Natomiast nie może, pod groźbą utraty wiarygodności, aprobować reguł demokracji, gdy osiąga większość i wycofywać się na stanowisko prawa natury, gdy ją traci. Po drugie, Kościół może traktować całe społeczeństwo i demokratyczne państwo jako partnera swego przesłania i misji; jego rola polega wówczas na czuwaniu i przestrzeganiu. Natomiast nie bierze udziału w bieżącej grze politycznej, nie wykorzystuje istniejącego zróżnicowania społecznego i politycznego do przeprowadzenia własnych rozstrzygnięć. Nie oznacza to wycofania się z politycznej działalności, lecz rezygnację z doraźnych korzyści na rzecz trwałych, dalekosiężnych rezultatów.

Kierunki polityki Kościół katolicki – demokratyczne państwo – pisze J. Tischner – wymagają przemyślenia, lecz należy także pamiętać, że muszą być dostosowane do lokalnych warunków, dojrzałości demokracji. W warunkach Polski dwa czynniki odgrywają decydującą rolę – pamięć o przeszłości oraz religia i Kościół. Pamięć powinna chronić przed pokusą powrotu do państwa komunistycznego. Natomiast Kościół swoim autorytetem powinien wspierać demokratyczne zmiany; uznać, że dzieło jest zasadniczo dobre. „Nie chodzi żadną miarą o to, by religia sakralizowała nasze życie społeczne, ale nie chodzi

¹¹⁵ J. Tischner: *Nieszczyśny dar wolności...*, s. 219.

¹¹⁶ Tamże, s. 220–221.

przecież i o to, by w postępującym rozkładzie naszego życia społecznego, w zaniku społecznej odpowiedzialności, w marzeniach o przemocy w służbie Dobrej Nowiny – obserwować postępujący rozkład naszego chrześcijaństwa, które nie wytrzymało próby jedwabnych kajdan”¹¹⁷.

Na potrzebę wzajemnego szacunku i autonomii między Kościołem katolickim i państwem zwraca uwagę także M. Zięba. Kościół – powiada – nie jest wspólnotą polityczną i nie jest uczestnikiem gry politycznej, lecz, w świetle prawdy objawionej, może i powinien oceniać, co jest dobre, a co złe. Relacje te powinna określać przyjazna współpraca biorąca pod uwagę poszanowanie wzajemnej niezależności i autonomii¹¹⁸.

J. Tischner swe rozważania o relacjach między Kościołem katolickim a państwem opiera na analizie przedstawionej przez E.-W. Böckenförde’a, dotyczącej stosunku Kościoła katolickiego w Niemczech w 1933 roku do państwa nazistowskiego. Twierdzi, że propozycje Böckenförde’a są aktualne również w wypadku Polski, która po długim okresie zniewolenia i braku suwerennego państwa przystępuje do budowy demokracji. Dlatego konflikty i problemy zauważone przez Böckenförde’a mogą nam pomóc. Z tym że Niemcy mają już je za sobą, a my – jeszcze przed sobą.

Podobnie jak Böckenförde J. Tischner pyta o doktrynalne przesłanki pojednania. Zauważa, że przed 1933 i też po tym roku stosunki między Kościołem katolickim a nazizmem były zróżnicowane, występowały także sytuacje zdecydowanego sprzeciwu, lecz nie przeszkodziły one zawarciu konkordatu w 1933 roku i w ten sposób uprawomocnieniu nowego reżimu. Doktrynalna przesłanka pojednania tkwiła w niechęci, a nawet wrogości ówczesnego Kościoła do liberalnej demokracji, Kościół nie rozumiał demokracji i nie widział w niej swej szansy¹¹⁹. Demokracja była dla niego obcym domem, katolicy swego miejsca poszukiwali poza państwem i społeczeństwem. Dla katolików państwo i społeczeństwo liberalne stawało się coraz bardziej obce, ponieważ – ich zdaniem – w społeczeństwie i państwie nie było prawdy. Demokracja – pisze J. Tischner – zakłada równość obywateli, nie rozstrzyga, który z obywateli „ma prawdę”, a który „nie ma prawdy”. Każdemu przyznaje określone pole wolności. Państwo liberalne w centrum stawia obywatela, podmiot praw i obowiązków wobec państwa. „Ale takie pojęcie »obywatela« i taki pomost do spraw państwa był dla katolików nie do przyjęcia. Ich racje były racjami moralnymi: nie można na tym samym poziomie stawiać »posiadaczy prawdy« i »posiadaczy fałszu«. Jeśli jednak nie zgadzamy się na pojęcie obywatela, to co pozostaje? Pozostaje pojęcie »poddanego« – poddanego cesarza, króla, katolickiego rządu. Dziwnym zbiegiem okoliczności narodowy

¹¹⁷ Tamże, s. 222.

¹¹⁸ Tamże, s. 140.

¹¹⁹ J. Tischner: *W krainie schorowanej wyobraźni...*, s. 20.

socjalizm miał poglądy podobne”¹²⁰. To doświadczenie, a także inne, podobne, nakazują J. Tischnerowi – za E.-W. Böckenförde’em – postawić tezę o autonomicznym charakterze państw, a szczególnie liberalnej demokracji. Etos demokracji jest w jakimś sensie autonomiczny i różny od etosu Kościoła. „Cele moralne demokracji i sposób realizacji tych celów nie muszą się pokrywać z celami moralnymi Kościoła”¹²¹. Nie znaczy to, podkreśla J. Tischner, że państwo demokratyczne jest amoralne i tylko stosunek do katolickiej moralności nadaje mu moralne znaczenie. J. Tischner przyznaje, że występuje takie nastawienie, iż tylko to, co wieczne, niezmiennie jest źródłem moralności demokracji, lecz tego nie aprobuje. Istnieją, pisze, dwa autonomiczne etosy: etos demokracji i etos Kościoła. Możliwe są także konflikty między nimi. Możliwy jest konflikt między demokracją a Kościołem oraz między Kościołem a demokracją. Pierwszy konflikt, między demokracją a Kościołem, polega na odrzuceniu przez demokrację etosu Kościoła. J. Tischner – za E.-W. Böckenförde’em – przyznaje, że to jest możliwe, iż to się zdarza. „Demokracja rzeczywiście nie chroni »praw chrześcijan« jako takich. Nie chroni jednak również »praw« innych religii, wyznań i światopoglądów. Demokracja chroni prawa obywatelskie”¹²². I w ten sposób, pośrednio, chroni prawa do wolności, także religijnej. Demokracja nie rozstrzyga prawdziwości poglądów, lecz daje każdemu równą przestrzeń wolności. Jest możliwe, że jakaś większość pozbawi jakąś mniejszość praw obywatelskich, lecz oznaczałoby to wówczas koniec demokracji. Drugi konflikt, między Kościołem a demokracją, polega na próbie narzucenia demokratycznemu państwu przez Kościół, ludzi Kościoła swych reguł. Konflikt ten wynika z lęku, że większość zdominuje „zdrową mniejszość”, pozbawi ją jej naturalnych uprawnień. Konflikt ten wynika także z lęku, że władza oderwie się od prawa naturalnego, poprzestając na legalności. Zdaniem E.-W. Böckenförde’a – pisze J. Tischner – konflikt ten przebiega między ideą prawa natury a ideą dobra wspólnego. „Wszystko wskazuje, że prawo natury i dobro wspólne nie zawsze się pokrywają”¹²³. Sposobem rozwiązania tego konfliktu, wedle J. Tischnera, jest przyjęcie, że prawo natury jest wieloznaczne, że olbrzymie połacie życia społecznego są od niego niezależne; trzeba także przyjąć istnienie określonego stopnia dojrzałości społecznej oraz cnoty roztropności głoszącej obowiązek realizacji tego, co w danej chwili jest możliwe i potrzebne. Jaki jest, pyta J. Tischner, wynik syntezy zasad prawa natury i etosu dobra wspólnego? „Wynik jest następujący: gdy przyjdzie do wyboru między konstytucją a nauką religii w szkołach, trzeba jednak będzie bronić konstytucji”¹²⁴.

¹²⁰ Tamże, s. 23.

¹²¹ Tamże, s. 23–24.

¹²² Tamże, s. 25.

¹²³ Tamże, s. 27.

¹²⁴ Tamże, s. 28.

W relacjach państwo – Kościół katolicki J. Tischner wyróżnia dwie tendencje. Obie wyrastają ze swoistego rozumienia roli etyki w polityce. Pierwszą tendencję nazywa integryzmem, a drugą liberalizmem. Integryzm domaga się, aby ustawodawstwo państwowe było możliwie dokładnym odbiciem prawa naturalnego, którego wykładnię przynosi katolicka nauka społeczna¹²⁵. W ujęciu tym zostaje zachowana wzajemna autonomia władz – państwowej i kościelnej, lecz najważniejsze jest to, co je łączy, a łączy je etyka. Kościół, jako gwarant wartości absolutnych, udziela ostatecznej legitymizacji państwu. Prawomocność pochodząca z reguł demokracji, demokratycznych wyborów nie wystarcza. Państwo powinno stać na straży wartości absolutnych, szczególnie dotyczy to prawa do życia dzieci poczętych. Innym, pisze, drażliwym dla integryzmu problemem są sprawy personalne dotyczące miejsca członków dawnego systemu w demokracji. „Myśl integrystyczna jest w tym przypadku bezkompromisowa: należy dążyć do maksymalnego zadośćuczynienia. Oprawców należy ukarać, a funkcjonariuszy aparatu pozbawić prawa do piastowania urzędów państwowych”¹²⁶. Dla tendencji integrystycznej kluczowa dla pojmowania państwa jest sprawiedliwość; najpierw sprawiedliwość, a potem reszta, w tym także miłosierdzie: najpierw należy wymierzać sprawiedliwość, a potem przebaczać. Tendencję integrystyczną, pisze J. Tischner, charakteryzuje kilka błędów. Po pierwsze, integryzm cierpi na wewnętrzne powikłania, radykalny moralizm powoduje, że jest nieskuteczny. Ostatecznie pozostają mu słowa: rzucanie oskarżeń, zakazy i nakazy. Budzi także głęboki niepokój społeczny przede wszystkim tych, których mógłby dotyczyć, lecz niepokoi również obojętnych, bezpośrednio nie dotkniętych ewentualnymi zakazami, jednak niepokojących się konsekwencjami działań integrystów. Owi obojętni zaczynają podejrzewać katolickich integrystów o większe zapędy totalitarne niż dawni komuniści. Druga tendencja – pisze – ma charakter liberalny, jej cechą charakterystyczną jest demokratyczny kompromis. „Kompromis wydaje się jedynym sposobem rozwiązywania konfliktów społecznych w pluralistycznym społeczeństwie. Nie oznacza on rezygnacji z etyki, lecz raczej swoisty »przewrót porządku wartości«”¹²⁷. W tym miejscu J. Tischner zwraca uwagę na istnienie wartości najwyższych i podstawowych. Zbawienie duszy należy do wartości najwyższych, a życie człowieka należy do wartości podstawowych. Demokratyczne państwo powinno stać na straży wartości podstawowych, takich jak spokój społeczny, obywatelom pozostawiając dążenie do wartości najwyższych. Kompromis jest sposobem osiągania spokoju społecznego. Demokratyczne państwo stara się być państwem ograniczonym do tych sfer, do których nie mogą sięgnąć inne organizacje, dlatego jego dążeniem w sferze

¹²⁵ Tamże, s. 245/246.

¹²⁶ Tamże. s. 246.

¹²⁷ Tamże, s. 247.

polityki jest samorządność, a w sferze gospodarki daleko idąca prywatyzacja. W koncepcji liberalnej, pisze J. Tischner, znacznej zmianie podlega sprawiedliwość. W państwie demokratycznym sprawiedliwość musi być poddana regule spokoju społecznego. Zdaniem J. Tischnera rozwiązanie liberalne budzi również liczne niepokoje, co koncepcja integrystyczna. Niepokoją się robotnicy groźbą utraty pracy, rolnicy narażeni na przemiany strukturalne, a także zwolennicy obrony wartości absolutnych.

Bezpośrednio J. Tischner nie opowiada się za żadną tendencją, choć życzliwość wobec tendencji liberalnej i zarzuty wobec tendencji integrystycznej pośrednio wskazują na jego wybór. Bezpośrednio spór między integryzmem a liberalizmem przenosi na kolejne, wyższe poziomy. Najpierw okazuje się, że istota sporu dotyczy problemu władzy, mianowicie, czy panowanie religii ma taki sam charakter jak panowanie etyki i panowanie państwa. „Jeśli jakość władzy jest wszędzie taka sama, można przyjąć, że nakazy etyki są przedłużeniem nakazów religii, a prawa państwowe przedłużeniem zasad etyki. Wtedy państwo prawa musi być państwem etyki, a państwo etyki państwem religii”¹²⁸. J. Tischner zauważa wyznawców takiej postawy. Jednak ich istnienie nie jest dla niego najważniejsze. Przenosi rozwiązanie problemu władzy na kolejny poziom – wolności i łaski. Etyka, pisze, jest ważna. „Ale pierwszą mową Boga do upadłego człowieka nie była mowa przykazania, lecz mowa wybrania. A czym jest wybranie? Czyż wybranie nie jest wyrazem *wolności* – wolności Boga i wolności człowieka? I czyż religia nie jest *więzią* – więzią wierności zrodzonej z wybrania?”¹²⁹ Jest to, pisze, fascynująca wizja wolnego Boga oraz wolnego człowieka. Bóg wybrał nas do wolności i wybór ten stał się ukrytą siłą dziejów. Wierzący powinni o tym pamiętać, także w czasach po Kołymie i Oświęcimiu, a może szczególnie w takich czasach.

Naród nie jest kryjówką

J. Tischner również problem narodu rozpatruje inaczej niż wcześniej scharakteryzowani myśliciele. M.A. Krąpiec oraz S. Kowalczyk pojęcie narodu analizują przede wszystkim w kontekście dobra wspólnego oraz ujmują rzecz, można powiedzieć, lokalnie, zwracając uwagę na naród polski, polską tradycję narodową, a także zagrożenia tej tradycji oraz zagrożenia jego losu. Z punktu widzenia J. Tischnera traktują oni naród jako kryjówkę. Problem relacji wolność a naród J. Tischner rozpatruje w kategoriach przestrzeni, przestrzeni europejskiej. Wychodzi od tezy: „Powiedz mi, jaka jest przestrzeń,

¹²⁸ Tamże, s. 249.

¹²⁹ Tamże, s. 251.

w której żyjesz, a powiem ci, jaka jest twoja wolność”¹³⁰. Metafory wolności, pisze, wiążą się z wyobrażeniami przestrzeni. Przestrzeń zamknięta oznacza brak wolności. Przestrzeń płaska symbolizuje wolność jednowymiarową. Droga oznacza wolność nadziei. Wolność przesycona lękiem przyjmuje postać kryjówki. Dom symbolizuje zespolenie wolności kobiety i mężczyzny, różni się od mieszkania, różni się od celi zakonnika. Jest domem rodzinnym, oznacza zadowolenie, bycie sobą u siebie, oznacza wzajemność. Dom może być zburzony. Zburzenie w wymiarze materialnym, zewnętrznym nie musi oznaczać zburzenia wewnętrznego. Zniszczenie wewnętrzne domu pojawia się tam, gdzie rozkładowi ulega struktura wzajemności. Unicestwienie domu rodzi lęk i jednym ze sposobów jego oswojenia jest budowa kryjówki. Dom zamienia się w warownię, fortecę, która ma służyć nie do mieszkania, lecz dominowania nad okolicą, innymi ludźmi. Kryjówki – pisze J. Tischner – można połączyć tunelami, można kontaktować się z mieszkańcami innych kryjówek, lecz to nie oznacza wyjścia z kryjówki. „Wręcz przeciwnie, budowany system łączenia w jedno wielu kryjówek będzie służył potwierdzeniu każdej poszczególnej kryjówki. Nie będzie niczym innym jak potwierdzeniem pierwotnego strachu i wynikającej stąd niezdolności do wzajemności”¹³¹. Europa ma być wspólnym domem Europejczyków. Jest więc metaforą wolności. Oznacza wyjście z kryjówek „nacionalizmu”, „komunizmu”, „liberalizmu” i wielu innych przesądów. Dom nie oznacza błęgiego spokoju, miejsca, w którym zawsze dobrze się dzieje, lecz jest to miejsce, w którym nie ma odwetu, w którym dobro zwycięża zło. Podobnie będzie w europejskim domu. Wszyscy mamy pamięć doznawanego zła na które, wychodząc z kryjówek, odpowiadaliśmy odwetem. Trudno także przypuszczać, aby w przyszłości współpraca układała się bez przeszkód. „Istotne jest jednak to, by ponad tym cieniem unosiło się przekonanie, że wszelkie zło jest nam dane po to, abyśmy je umieli dobrem przewyciężyć. Z tego przekonania bowiem buduje się dom”¹³². Z uwag tych, twierdzi J. Tischner, wyłania się dialogiczne ujęcie narodu. Zgodnie z nim nie tyle ważna jest tradycja, to, skąd naród przychodzi, lecz do czego zmierza, w jaki sposób chce to osiągnąć, czy wspólnie z innymi, czy w izolacji od innych bądź nawet w sprzeczcie, lęku wobec innych. J. Tischner sprzeciwia się zamknięciu się narodu, a jest za otwieraniem się na innych.

¹³⁰ J. Tischner: *Przestrzeń jako projekt wolności*. W: *Europa. Fundamenty jedności*. Red. A. Dylus. Warszawa 1998, s. 17.

¹³¹ Tamże, s. 23.

¹³² Tamże, s. 24.

W centrum polityki tkwi chrześcijański naród polski

Chrześcijaństwo charakteryzuje pozytywizm polityczny

Przy wielu różnicach zarówno S. Kowalczyk, M.A. Krąpiec, jak i J. Tischner oraz M. Zięba zakładają, że polityka jest działaniem na rzecz dobra wspólnego. Z tym, że S. Kowalczyk oraz M.A. Krąpiec są przekonani, że wiedzą, jaka jest treść idei dobra wspólnego, Prawdy (tak często piszą). Prawda, ich zdaniem, zawarta jest w społecznej nauce Kościoła. Sprzeciw wobec tak określonej prawdy, nieuwzględnianie jej oznacza groźbę relatywizmu, zwycięstwo fałszu, błędu. J. Tischner oraz M. Zięba przychylają się do tezy, że polityka jest działaniem dla dobra wspólnego, aprobuje pogląd, że poprawnie funkcjonująca demokracja realizuje wartości. Jednocześnie twierdzą, że prawda nie jest gotowa, idea dobra wspólnego nie jest jednoznaczna i nie obejmuje całości życia społecznego. Istnieje natomiast zgoda w sprawie minimum wartości obecnych w demokracji. Obok takiego rozumienia wolności politycznej w dyskusjach toczonych wśród katolickich myślicieli społecznych po 1989 roku ujawniło się zupełnie odmienne stanowisko – odejścia od idei dobra wspólnego (nie znaczy to, że w ogóle nie jest tu obecna)¹³³. Politykę ujmuje się w kategoriach pozytywizmu politycznego i działania na rzecz chrześcijańskiego narodu polskiego. Taką koncepcję polityki i wolności jako działania na rzecz chrześcijańskiego narodu polskiego głosi Cz.S. Bartnik.

Pojęcie „polityka” – pisze Cz. Bartnik – wywodzi się z greckiego słowa *polis* oznaczającego miasto, państwo, społeczność samoistną, zbiorowość społecznie zorganizowaną, ojczyznę, określony organizm antropogenezy ludzkiej, złożony z klas, stanów, zawodów, funkcji¹³⁴. Z tego powodu słowo *politeia* oznaczało życie obywatelskie, prawa obywatelskie; oznaczało także to, co jest społeczne, publiczne. Z czasem pojęcie to usamodzielniało się, rozdzieliło na: życie społeczne, w którym wszyscy uczestniczymy, i życie polityczne wiążące się z naczelną władzą państwa. „Klasycy politologii wiążą »politykę« z najwyższą i decydującą władzą społeczną, przede wszystkim państwową”¹³⁵. Cz. Bartnik sądzi, że jest to zbyt wąskie pojęcie, lecz trudno postępować wbrew ogólnemu użyciu. Zgodnie z tą tradycją rozumienie polityki wiąże się z rozumieniem władzy. Cz. Bartnik w celu wyjaśnienia tego czym jest władza, odwołuje się do filozofii Arystotelesa, dla którego – jak

¹³³ Tylko w tej części rację ma P. Śpiewak, twierdząc, że obecnie w Kościele katolickim idea dobra wspólnego zeszła na drugi plan; patrz Tenże: *W stronę wspólnego dobra...*, s. 22 i nast.

¹³⁴ Cz.S. Bartnik: *Teologia społeczno-polityczna*. Lublin 1998, s. 56.

¹³⁵ Tamże.

twierdzi – władza określa sam byt społeczny, jest zasadą jedności danej społeczności. Jednak – pisze – dzisiejsze rozumienie władzy nie odwołuje się do metafizyki, choć także współcześnie wywodzi się ją z natury bytu społecznego, psychiki jednostki i społeczności, z podstawowego prawa narodowego lub państwowego. „Władza społeczno-państwowa jest więc szczególnym uprawnieniem i możliwością władania drugim człowiekiem, jednostkami, zbiorowościami, nadawania odpowiednich kształtów życiu społecznemu, a przede wszystkim określenia zewnętrznego zachowania się i działania podwładnych dla dobra całości, w tym także dla nich samych”¹³⁶. Treść, sposoby sprawowania władzy, zdaniem Cz. Bartnika, ulegają doskonaleniu. Pierwotnie władza oznaczała przewagę fizyczną człowieka nad człowiekiem. Następnie władzę zaczęto utożsamiać nie tyle z przemocą, ile wolą mającą charakter ponadludzki, boski, tajemniczy. Jednocześnie już w starożytnej Grecji władzę starano się wiązać z prawem wynikającym z natury rzeczy. Takie podejście, szczególnie w imperium rzymskim, humanizowało władzę. Nowe podejście, pisze Cz. Bartnik, wiąże się ze stoicyzmem i wczesnym chrześcijaństwem, wiąże one władzę z moralnością. „Władza ma być ze swej istoty moralna i ma strzec reguł moralności indywidualnej i zbiorowej. Dlatego posłuszeństwo wobec władzy, także politycznej, przynosi doskonałość podwładnemu”¹³⁷. Od XIX wieku moralne znaczenie władzy schodzi na plan dalszy. Na czoło wysuwa się jej bytowe znaczenie, jest konieczną zasadą życia zbiorowego. Jednocześnie coraz bardziej oczekuje się, że władza powinna mieć „personalistyczne” cechy, powinna być coraz bardziej „ludzka”. „Władza społeczna musi wspierać społeczność na jej drodze rozwoju, doskonalenia się, humanizacji, ukulturowienia, personalizacji, tworzenia społeczności osób nie rzeczy”¹³⁸. Nie ma przy tym znaczenia – powiada Cz. Bartnik – że faktycznie władza jest dialektycznym splotem konieczności i spontaniczności, nakazu i własnej akceptacji, tego co zastane i tego co oryginalne. Jednak władza ciągle nie jest okiełznana przez człowieka. Wymaga ciągłej humanizacji, personalizacji. Dotyczy to wszystkich rodzajów władzy: rodzicielskiej, ponadrodzinnej, państwowej, kościelnej, lecz szczególnie chodzi o władzę społeczno-państwową. Jednocześnie w duchu pesymistycznym dodaje, że trzeba pamiętać, iż dzieje ludzkie są w przeważającej mierze historią walki o władzę społeczną i polityczną¹³⁹.

W wypowiedziach Cz. Bartnika nie ma jednoznacznego określenia stosunku katolickiej filozofii społecznej do demokracji. Pisze więc, że dzisiaj Kościół nie preferuje wprost żadnego ustroju. Ważne jest tylko, aby ustrój gwarantował zachowanie podstawowych praw ludzkich, jednostkowych i zbio-

¹³⁶ Tamże, s. 57.

¹³⁷ Tamże, s. 58.

¹³⁸ Tamże, s. 59.

¹³⁹ Tamże, s. 60.

rowych¹⁴⁰. Twierdzi także, że Kościół kieruje się tutaj pozytywizmem politycznym oznaczającym gotowość współpracy z każdą faktyczną władzą. W innym miejscu dowodzi, dodając do tego: „szczerze mówiąc”, że chrześcijanie oficjalnie zwalczały demokrację prawie zawsze, ponieważ zakładali pochodzenie władzy od Boga, a nie od ludu. Wszelkie próby wprowadzenia demokracji w Kościele katolickim prowadziłyby nieuchronnie do jego sekularyzacji, dlatego próby takie po Soborze Watykańskim II zostały zdecydowanie odrzucone¹⁴¹. Píše także, że politolodzy katoliccy „zdają się dzisiaj popierać syntezę silnej władzy centralnej, kompetentnej grupy menedżerów oraz kontroli władzy faktycznej ze strony ogółu obywateli. Przy czym ustroje muszą być ciągle ulepszone i nikt nie może sobie przywłaszczać atrybutów boskich”¹⁴². Zwraca również uwagę na negatywne aspekty funkcjonowania demokracji, z tego powodu – pisze – tylko niektóre rodzaje demokracji spełniają swe zadania społeczno-polityczne. Z wielu powodów, twierdzi, wykonywanie władzy często bywa pozorne. Jest tak dlatego, ponieważ z braku kwalifikacji umysłowych lub moralnych nie każda jednostka ma prawo być podmiotem władzy. Do tego wybory władzy centralnej są często pozorne, z góry przesądzone, a pole manewru wyborców jest niewielkie. Faktycznie społeczeństwem rządzą „współcześni monarchowie, dyktatorzy, oligarchowie, trybuni”¹⁴³. Stosunek Cz. Bartnika do tego zjawiska oligarchizacji demokracji jest ambiwalentny. Jest krytyczny, ponieważ widzi zjawisko manipulowania opinią publiczną, zauważa dominację potężnych, ukrytych sił kwestionujących rolę chrześcijańskiego narodu polskiego. Lecz z drugiej strony zauważa, że wielu ludzi nie ma kwalifikacji do bycia podmiotem władzy.

Zauważa istnienie kilku modeli polityki będących rezultatem historii, wypadkowej teorii i praktyki. Wyróżnienie tych modeli jest przejawem realizmu politycznego bądź też – jak pisze Cz. Bartnik – pozytywizmu politycznego. W tym kontekście ujawnia niechęć do myślenia utopijnego, stwierdzając, że czasem najpiękniejsze teorie przynoszą jak najokropniejszą praktykę. Dotyczy to przykładowo platońskiej teorii państwa rządzonego przez filozofów. Wśród tych faktycznych wzorców politycznych wymienia modele: socjalistyczny, polityki wielkokapitalistycznej, narodowy, pozytywizmu prawnego, personalizmu politycznego. Model socjalistyczny, jak utrzymuje, wiedzie dziś prym. Jest zróżnicowany, lecz jego cechą charakterystyczną jest dominująca rola partii ludu pracującego. „Naczelną wartością jest dobro klas najniższych, ujęte w postać soteryjnej doktryny i ideologii”¹⁴⁴. Nie pisze, w jakich

¹⁴⁰ Tamże, s. 63.

¹⁴¹ Tamże, s. 61–62.

¹⁴² Tamże, s. 63.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 64.

krajach występuje ten model. Model wielokapitalistyczny charakterystyczny jest, wedle niego, dla Stanów Zjednoczonych Ameryki. Nie wyrasta z żadnej teorii ani z działań żadnej partii, lecz praktyki gospodarki wolnorynkowej i indywidualistycznej. W modelu tym decydujące znaczenie ma wielki kapitał z mniejszym lub większym obszarem interwencjonizmu państwowego łagodzącego ostrzejsze konflikty międzyklasowe. Władze faktycznie pochodzą z mandatu bogaczy, a wybory reprezentantów politycznych mają charakter drugorzędny, ponieważ system wyborczy kontrolowany jest przez wielki biznes. „Próby kierowania się w polityce wyższymi ideami (Wilson, Kennedy, Carter, Reagan, Bush) są uważane za szkodliwe marzycielstwo”¹⁴⁵. Model polityki narodowej występuje w takich krajach, jak: Izrael, Francja, Hiszpania, Anglia, Italia, Niemcy. W krajach tych o modelu polityki decydują wartości narodowe, choć nie nacjonalizm. Władze rządzą z mandatu narodu lub jego większości. Dużą rolę w modelu tym odgrywają nie tylko osoby pełniące władzę polityczną, lecz także ludzie nauki, menedżerowie, myśliciele, artyści – „bez względu na swój stan materialny”¹⁴⁶. Kapitalizm wybujały w niektórych z tych krajów przygasa na rzecz „wspólnoty narodowej”. Model pozytywizmu prawnego nawiązuje do ducha prawa rzymskiego i idei humanizmu. Cz. Bartnik nie wymienia żadnych krajów realizujących ten model, twierdzi, że występuje pomocniczo w krajach zachodnich. Natomiast wymienia wielu myślicieli propagujących go, takich jak: Robert von Mohl, John Austin, Rudolf von Ihering, Georg Jellinek, Adhemar Esmein, Edward J. Abramowski, P. Lahand, Leon Petrażycki, Carl Schmitt, C. Schmid, Hans Kelsen, Herbert Marcuse, Michel de Certeau. Jak pisze, ulegali oni wpływow liberalizmu XIX-wiecznego. „Ogólnie chcieli widzieć w polityce bezdoktrynizm, utylitaryzm państwowy, parlamentaryzm, pluralizm polityczny no i indywidualizm. [...] Zasadą i źródłem wszelkiej polityki jest prawo i tylko prawo, zwłaszcza konstytucyjne, które określa *hominem politicum* i dobro wspólne”¹⁴⁷. Prawo jest tutaj, pisze, wartością samą w sobie, także jest pierwotne wobec państwa. W tej sytuacji zadaniem właściwej polityki jest odkryć słuszne prawo, skodyfikować je i przestrzegać. Model personalizmu politycznego związany jest z katolicyzmem, choć zdaniem Cz. Bartnika, katolicyzm „od początku posiada olbrzymie problemy, jak odnieść się do życia politycznego”¹⁴⁸.

Początkowo, powiada, chrześcijaństwo było apolityczne bądź nawet antypolityczne. We wczesnym średniowieczu i w samym średniowieczu utożsamiano religię i politykę, a od XIV wieku zaczęto oddzielać. Jednak do XIX wieku

¹⁴⁵ Tamże, s. 65; jest to zastanawiająca charakterystyka, szczególnie jeśli idzie o rolę idei w życiu politycznym USA; trzeba też dodać, że w wypowiedzi chodzi o prezydenta G. Busha (ojca).

¹⁴⁶ Tamże, s. 67.

¹⁴⁷ Tamże, s. 68.

¹⁴⁸ Tamże, s. 69.

Kościół katolicki nie miał swej doktryny społeczno-politycznej „i z reguły popierał faktyczne formy polityczne danego kraju, potępiając wszelkie zakusy reformatorskie, a zwłaszcza rewolucyjne”¹⁴⁹. W XIX i XX wieku pojawiają się pomysły dotyczące sformułowania katolickiej doktryny społeczno-politycznej, lecz, zdaniem Cz. Bartnika, charakteryzuje je bardzo duża zmienność, „od bezwzględnego poparcia władzy zastanej, zwłaszcza monarchicznej i republikańskiej, przez rosnącą krytykę kapitalizmu i polityki socjalizmu, próbę stworzenia własnej nauki społecznej i politycznej, odmówienie tej nauce reprezentatywności ściśle kościelnej (Paweł VI), aż do odrzucenia »teologii politycznej« przy pozostawieniu »katolickiej nauki społecznej« (Jan Paweł II)”¹⁵⁰.

Współczesny Kościół katolicki, zauważa Cz. Bartnik, stara się wycofać z życia politycznego. Tendencja ta występuje od Soboru Watykańskiego II, który bronił się przed wiązaniem Kościoła z jakimkolwiek systemem politycznym, dodając, że udział katolików w życiu politycznym danego kraju powinien być dostosowany do rozwoju politycznego danego kraju. Jan Paweł II idzie dalej w wycofaniu się Kościoła z życia politycznego, oczekując, że miejsce to zajmą katolicy świeccy. Problem jednak, pisze Cz. Bartnik, pozostaje. „Dlaczego Kościół mógł przez wieki popierać monarchów, nawet występnych, a nie wolno mu popierać dzisiejszych ruchów wyzwoleniczych z poniżającej i głębokiej niewoli? Dlaczego zostało potępione przez Watykan powstanie listopadowe w Polsce, poparte przez niższe duchowieństwo polskie, i są potępiane ruchy wyzwolenicze w Ameryce Łacińskiej, a nie były potępiane udziały armii chrześcijańskiej w walkach bratobójczych, byli błogosławieni walczący po obu stronach, i dlatego nikt nie ma wątpliwości, że Kościół polski postąpił słusznie, włączając się czynnie w walkę z okupantem hitlerowskim?”¹⁵¹. Cz. Bartnik sądzi, że tego typu pytania wymagają dokonania rozróżnienia między „Kościołem *ad intra*” i „Kościołem *ad extra*”. Kościół *ad intra* realizuje swą nadprzyrodzoną misję zbawienia. Nie może się „upodabniać do chomeinizmu”, dlatego ludzie świeccy mogą i powinni, nawiązując do Ewangelii i nauki Kościoła, kształtować odpowiednią praktykę polityczną, tworząc Kościół *ad extra*. Powinni to czynić na własną odpowiedzialność. „Jednakże nie dojdzie w tym względzie nigdy do utworzenia właściwej teologii oficjalnej, tego samego rzędu, co teologia zbawienia. Konkretnie będą to poglądy i postawy tylko prawdopodobne, zmienne i uzależnione od rozwoju historycznego”¹⁵². Taki jest – zdaniem Cz. Bartnika – realistyczny, polityczny personalizm, oznaczający, że także w chrześcijaństwie nie ma niezmiennych teorii

¹⁴⁹ Tamże.

¹⁵⁰ Tamże, s. 69–70.

¹⁵¹ Tamże, s. 71.

¹⁵² Tamże.

i modeli politycznych. Zmienność jest podstawową tajemnicą dziejów i życia społeczno-politycznego. W tej zmienności jedna rzecz ma charakter bezwzględny – jest to człowiek, wartość osoby ludzkiej. Stąd, pisze Cz. Bartnik, wywodzi się szczególnie posłannictwo chrześcijan, są oni powołani do „chrystianizacji” polityki. Nie powinni pozostawić polityki mechanizmom żywiołowości, chaosu, lecz powinni w imię swego posłannictwa pracować nad samorealizacją człowieczeństwa, a przynajmniej dążyć do tego, aby polityka nie niszczyła człowieczeństwa.

Konieczna jest obrona polskiego narodu chrześcijańskiego

Ze względu na przywołany wyżej proces chrystianizacji centralnym pojęciem w sferze polityki jest dla Cz. Bartnika chrześcijański naród polski. „Naród rozumiem, pisze, jako prapierwotną społeczność ludzi, szczególnie »rodzinę rodzin«, w obrębie ojczyzny, związanych w wyższą wspólnotę cielesno-duchową i czasoprzestrzenną, w żywy organizm biologiczny i psychiczny, a także historyczny i socjalny, realizujący w sobie określoną, zbiorową »osobowość«”¹⁵³. Naród jest także rzeczywistością religijną, chrześcijańską, dlatego jest sens mówić o „narodzie chrześcijańskim”. Cz. Bartnik przyznaje, że takie ujęcie narodu rodzi liczne sprzeciwy, także w środowiskach kościelnych na Zachodzie. Jednak, pisze, takie postawienie sprawy nie oznacza mesjanizmu, nacjonalizmu, uzurpowania sobie władzy Kościoła nad narodem. Według niego koncepcja narodu chrześcijańskiego wyrasta ze spostrzeżenia, iż chrześcijaństwo nie jest abstrakcją w stosunku do bieżącej rzeczywistości społecznej, że nie jest obecne tylko w jednostkach. Chrześcijaństwo wciela się w społeczność narodu. Jest to, jak pisze, pewna konsekwencja wcielenia się Chrystusa w naród wybrany¹⁵⁴. Chrześcijaństwo rozwija się nie tyle w państwie, które może mieć różny charakter, także ateistyczny, lecz rozwija się w narodzie. „Naród bowiem jest społecznością ludzką najbardziej żywotną, historyczną, konkretną. Wskutek tego i chrześcijaństwo, *Ewangelia*, sakramenty, moralność, *praxis* religijna dzięki podmiotowości narodowej nabiera tych samych cech żywotności, konkretności i realności”¹⁵⁵. W Polsce, pisze, takie rozumienie narodu zaczyna się kształtować od XV wieku. Dla Cz. Bartnika naród, o którym mówi, to naród polski, to ojczyzna; niezależnie od pochodzenia ludzi, ich wyznania, poglądów politycznych jest to niepowtarzalna i nieoceniona wartość, także religijna. Jest to wezwanie do najbardziej wewnętrznej jedności narodu, do wspólnoty czynu, do ruchu naprzód. Należy –

¹⁵³ Cz.S. Bartnik: *Gromy mówiące*. Lublin 1999, s. 102.

¹⁵⁴ Tamże, s. 103.

¹⁵⁵ Tamże.

pisze – mówić o „mystyce Polski”, nawet bardziej niż mówiło się o mystyce Rosji. Polega ona na tym, że każda siła duchowa ma swe przewidziane miejsce i razem tworzy się jedyne, niepowtarzalne oblicze Polski. Oznacza to także przekonanie, że wbrew różnym pesymistycznym wyobrażeniom dzieje Polski mają sens ludzki i jednocześnie „sens z wysoka”, iż my wszyscy wnosimy jakiś wkład do skarbcza historii powszechnej, razem z całą naszą rodziną narodów¹⁵⁶.

Ważnym elementem myśli społecznej Cz. Bartnika jest sprzeciw wobec eliminacji religii z życia publicznego. We współczesnym świecie widzi potężne, bardzo często tajne, siły stawiające sobie taki cel. Taką antyreligijną, antykatolicką siłą jest ateizm polityczny, państwowy. Rozwija się on – utrzymuje – od XVIII wieku, początkowo pod pokrywką religii, lecz od XIX wieku miejsce Boga chrześcijańskiego zaczęły zajmować państwo, władza, partia polityczna. Współcześnie ateizm polityczny występuje w różnych formach, ich cechą charakterystyczną jest dopuszczanie religii i Kościoła tylko na forum osobiste i prywatne, natomiast wyklucza religię z forum społecznego i państwowego¹⁵⁷. Jednym z jego przejawów jest antyklerykalizm. Występuje on, pisze Cz. Bartnik, przynajmniej w dwóch postaciach. Jedna forma oznacza powstrzymywanie kleru od zakusów rządzenia państwem. Taką formę antyklerykalizmu Cz. Bartnik aprobuje. Odrzuca natomiast drugą postać oznaczającą „negowanie potrzeby Kościoła i rugowanie wartości chrześcijańskich oraz usuwanie wiary i etyki ewangelicznej z *forum publicum* społeczeństwa wierzącego”¹⁵⁸. Przeciwno ateizmowi politycznemu, społecznemu czy państwowemu wysuwa dwa argumenty. Po pierwsze, o potrzebie obecności religii w życiu publicznym przemawia dawność związku religii i społeczności. Sytuacją pierwotną ludzkich społeczeństw jest ich ścisły związek z religią. Religia uznawana była za najwyższą wartość, stanowiła fundament życia zbiorowego, etyki, ustroju państwowego. Po drugie, ateizm polityczny jest fałszem, ma błędną wizję świata i życia społecznego, dlatego jest złem; brak mu podstaw do etyki. „Przyczynia się do degeneracji życia zbiorowego, duchowego, kulturalnego, a nawet gospodarczego, czego przykładem są wszystkie państwa byłego Związku Radzieckiego. Materializm szerzy pesymizm, depresję zbiorową, rozpacz. Wyzwala agresję, powszechną nienawiść, niszczy nawet przyrodę”¹⁵⁹. Choć głosi hasła humanizmu, to faktycznie dehumanizuje, depersonalizuje. Cz. Bartnik podkreśla, że nie należy utożsamiać ateizmu społecznego z pojedynczym, indywidualnym ateistą. Ten może być człowiekiem dobrym, myślącym, samodzielny. Problemem jest właśnie ateizm społeczny, a szczególnie występujący

¹⁵⁶ Tamże, s. 106.

¹⁵⁷ Tamże, s. 176.

¹⁵⁸ Tamże, s. 222.

¹⁵⁹ Tamże, s. 250.

w postaci organizacji, systemu, ideologii. Dla Cz. Bartnika synonimem ateistycznej organizacji jest masoneria. Ateizm ten, twierdzi Cz. Bartnik, stał się obecnie ciemną organizacją międzynarodową, sięgającą za wszelką cenę po rząd dusz na terenach postkomunistycznych.

Naród polski, pisze, stoi przed dylematem określonym przez św. Augustyna. Dotyczy on tego, jaką miłość wybrać, czy do Boga, czy egoistyczną. Bóg dał nam – zdaniem Cz. Bartnika – szansę budowy społeczności doskonałej, a jednocześnie za różnymi zasłonami: ekonomiczną, socjalną, polityczną, artystyczną przypuszczany jest atak na Kościół katolicki. Dzieje się tak „mimo wyzwolenia spod Czerwonej Bestii”¹⁶⁰, w sposób jawny i ukryty. „Wpływowe loże masońskie, francuskie i amerykańskie polecają swoim niszczyć u nas moralność katolicką, a przynajmniej nie pozwolić jej odbudować”¹⁶¹. Dokonuje się to za pomocą atrakcyjnego hasła wolności, lecz jest to wolność „od”, od Dekalogu, od prawa, od samodyscypliny, od wartości duchowych, od dziedzictwa tradycji. Ubóstwiane jest to, co najgorsze: seks, przemoc, kłamstwo. Organizuje się atak na polskość, patriotyzm, tradycje narodowe, nawet na język polski. Podejmowane są działania przeciwko całym gałęziom gospodarki polskiej. Polska coraz bardziej jest uzależniana od wielkomocarstwowej polityki USA. Niszczona jest polska *Civitas Dei*. Nie jest prawdą – pisze Cz. Bartnik – to, co niektórzy twierdzą, że jest to cena wolności. Jest to świadoma, celowa działalność pewnych grup ludzi chcących traktować Polskę jako kolonię, dziki kraj, swój łup.

Przedstawione oceny wskazują, że sformułowana przez Cz. Bartnika koncepcja „chrześcijańskiego narodu polskiego” ma w gruncie rzeczy defensywny charakter. Służy obronie polskiego narodu chrześcijańskiego, ujawnianiu zagrożeń pojawiających się ze strony innych, ze strony wolności, a nie jest to postawa wiary w szansę narodu, jego wielkość. Jednocześnie propozycja Cz. Bartnika ukazuje, że wśród wypowiedzi o państwie niebezpieczeństwo fundamentalizmu w mniejszym stopniu ujawnia się ze strony zwolenników koncepcji dobra wspólnego zakładającego etyczny cel państwa niż ze strony zwolennika pewnej wersji realizmu politycznego. Jest to rzecz paradoksalna, ponieważ należałoby oczekiwać od realizmu politycznego otwarcia na rzeczywistość. W koncepcji Cz. Bartnika fundamentalistyczny komponent ma idea polskiego narodu chrześcijańskiego, oznacza bowiem wykluczanie innych, innych tradycji; ma także, o czym Cz. Bartnik pisze wprost, mesjanistyczny charakter. Naród w jego ujęciu jest nie tylko wspólnotą istniejącą tutaj i teraz, lecz ma swe dawne początki, istnieje i ma do spełnienia misję. Wypowiedzi M.A. Krąpca oraz S. Kowalczyka, chociaż odwołują się do idei dobra wspólnego, a także, szczególnie w wypadku S. Kowalczyka, ujawniają rosz-

¹⁶⁰ Tamże, s. 219.

¹⁶¹ Tamże, s. 220.

czenia Kościoła w sferze moralnej oceny państwa, trudno zaliczyć do nurtu zwolenników „gorącej” wspólnoty. Trudno również oskarżyć je o fundamentalizm, ponieważ uczeni ci mają świadomość skłonności państwa do poszerzania swego zakresu działania, w konsekwencji piszą o potrzebie istnienia instytucjonalnych granic państwa. Sądzą także, że personalizm wykracza poza dylemat jednostki i wspólnoty. Natomiast propozycja J. Tischnera oraz M. Zięby świadomie nastawiona jest antyfundamentalistycznie.

Zakończenie

W dyskusjach toczonych w katolickiej myśli społecznej w Polsce po 1989 roku, a szczególnie w pierwszej połowie lat 90., wolność była przedmiotem zainteresowania nie tylko na poziomie praktycznych zastosowań, lecz także na poziomie teoretycznym, poszukującym podstaw myślenia o wolności. Była to dyskusja obfita i burzliwa. Jednak nie wszyscy ulegli duchowi czasu, ponieważ można także wskazać teksty, w których należałoby oczekiwać podjęcia problematyki wolności, lecz jej tam nie było¹. W przedstawionej dyskusji wolność jest problemem i przedmiotem sporów. Uznawana jest za zagadnienie wymagające rozstrzygnięcia. Przedstawione dyskusje o wolności ujawniają różnorodność stanowisk w kwestiach dotyczących znaczenia wolności, jej granic, stopnia akceptacji jej odmiennych sposobów pojmowania, stosunku do wolnego rynku, liberalizmu oraz demokracji. Na wielu poziomach ujawnia się wewnętrzna polemika.

Analiza problemu znaczenia wolności ujawniła istnienie czterech typów stanowisk. Pierwsze pomniejsza znaczenie wolności, wskazując, że wolność nie określa istoty człowieka (M. Gogacz), nie jest jedyną wartością (W. Dhubacz), iż nie można jej absolutyzować (J.Z. Zdybicka), a nawet że jest rezultatem grzechu (M. Strzała). Drugie stanowisko wskazuje na jej dwoiste znaczenie. Wolność nie jest konstytutywną cechą człowieka, lecz nie jest też fikcją (P. Milczarek). Ma charakter ambiwalentny – z jednej strony świadczy o wyjątkowości człowieka, z drugiej może być także narzędziem samozniszczenia (I. Ziemiński). Występuje zjawisko absolutyzowania wolności, lecz jednocześnie nie można zaprzeczyć, że wolność jest warunkiem moralności czynu

¹ Przykładem mogą być: J. Mazur OSPPE: *Katolicka nauka społeczna. Skrypt dla studentów teologii*. Kraków 1992; ks. S. Pyszk a SJ: *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*. Kraków 1993.

(A. Wierzbicki). Człowiek może wybierać między dobrem i złem, lecz nie jest suwerenny w sposób absolutny (S. Kowalczyk). Wolność przez wieki traktowana była jako dobro, a w XX wieku ujawniła się jej negatywna strona oraz pojawiło się zjawisko ucieczki od wolności (J. Galarowicz). W konsekwencji, choć wolność jawi się jako coś oczywistego, wymaga usprawiedliwienia (M. Jędraszewski). Trzecie stanowisko podkreśla niewątpliwe znaczenie wolności. Należy ona do niezbywalnych elementów bytowej natury człowieka (A. Andrzejuk), jest nieusuwalna (D. Oko), nie ma relacji człowieka do Boga bez wolności (K. Tarnowski). W kolejnym, czwartym, stanowisku problem znaczenia wolności jest przeniesiony na inny poziom. Nie chodzi o jej pomniejszanie czy absolutyzowanie. Wolność to zadanie, wobec którego postawiony jest człowiek (A. Maryniarczyk).

W sprawie problemu granic wolności analiza pozwoliła wyodrębnić dwa typy stanowisk. Oba zakładają istnienie granic wolności. Jednak w pierwszym stwierdzenie istnienia granic wolności jest podstawą do formułowania postulatu (oczekiwania) ich nienaruszania. Przekroczenie granic oznacza swawolę. W uzasadnieniu autorzy odwołują się do prawnonaturalnego porządku świata. Granicą wolności jest determinizm (S. Judycki), struktura bytowa świata i człowieka (M. Gogacz), wynikający ze struktury świata cel ostateczny (M. Mylik), obiektywny ład moralny (M.A. Krąpiec), wolność ograniczona jest przez grzech i łaskę (D. Oko). W drugim stanowisku także zakłada się istnienie granic wolności, lecz jednocześnie wyraża się przekonanie, że ma ona wymiar aksjologiczny – jest ona dobrem niezbędnym dla godności człowieka. W tym ujęciu wolność nie jest dana, gotowa, trzeba ją zdobywać. Ma ona charakter dialogiczny, w tym sensie otwarty. Poszukuje się warunków określających taką możliwość. Wolności nie należy się bać (T. Pieronek, J. Tischner), wolność trzeba wyzwolić (I. Dec, K. Tarnowski).

Wypowiedzi analizujące rodzaje wolności grupują się wokół dwóch stanowisk. W pierwszym obecna jest teza o istnieniu wielu sposobów pojmowania wolności. Nie ma jej jednego, wyróżnionego typu. Wolność jest wieloaspektowa, realizowana na różnych poziomach ludzkiej rzeczywistości. W ludzkich dziejach można zauważyć zmienne sposoby rozumienia wolności oraz jej wzbogacanie. Także w niechrześcijańskich koncepcjach wolności można dostrzec jakieś aspekty godne uznania (Cz. Bartnik, S. Kowalczyk). W drugim stanowisku jednoznacznie wskazuje się, które koncepcje wolności są właściwe, prawdziwe, a które fałszywe. Prawdziwe jest chrześcijańskie (katolickie) rozumienie wolności, a wszystkie inne są błędne (I. Dec, J.M. Jackowski, M. Wolicki).

Odnosząc się do liberalizmu, analiza wypowiedzi ujawniła istnienie trzech rodzajów stanowisk. Pierwsze podkreśla możliwość zróżnicowanego odbioru. Nie ma jednego, kanonicznego modelu liberalizmu, dlatego jego różne wersje w różnym stopniu mogą być aprobowane przez Kościół katolicki (J. Gowin).

Drugie stanowisko twierdzi, że możliwy jest kompromis między katolicką nauką społeczną a liberalizmem. Jest to możliwe wtedy, gdy nie traktuje się religii jako ideologii. Ponieważ religia w tym ujęciu to nie ideologia, dlatego kompromis jest możliwy. Tym bardziej że konflikt liberalizm – Kościół katolicki ma bardziej charakter historyczny niż teoretyczny (M. Zięba). Trzecie stanowisko neguje filozoficzne i aksjologiczne aspekty liberalizmu, natomiast aprobuje liberalizm społeczno-polityczny oraz ekonomiczny. Negacja filozoficznych i aksjologicznych aspektów liberalizmu wynika z obarczenia go błędną koncepcją osoby, społeczeństwa, państwa, utożsamienia liberalizmu z subiektywizmem, relatywizmem, skrajnym indywidualizmem (S. Kowalczyk).

Stosunek do wolnego rynku jest bardziej zróżnicowany niż do liberalizmu, wyróżnić można tu pięć stanowisk. Wedle pierwszego z nich społeczna nauka Kościoła nie proponuje żadnego modelu życia ekonomicznego. Stosunek do problemów gospodarczych i ustrojowych jest zróżnicowany, uzależniony od konkretnego zagadnienia (J. Górski). W drugim ujawnia się niechęć do koncepcji wolnego rynku, a jednocześnie niechęć ta jest odmiennie uzasadniana. W jednym ujęciu sformułowana zostaje teza, że koncepcja człowieka tkwiąca u podstaw wolnego rynku (koncepcja *homo oeconomicus*) nie jest jedyną możliwą do przyjęcia (J. Żebrok), w drugim zaś głosi się, że niestety polska religijność jest w konflikcie z duchem kapitalizmu, dlatego wymaga reformy (J. Gowin). Trzecie stanowisko zwraca uwagę na historyczne i sytuacyjne uwarunkowania stosunku do wolnego rynku. Wypowiedzi papieży (z wyjątkiem Jana XXIII oraz Pawła VI) ewoluują w kierunku coraz większej życzliwości do wolnego rynku. Powodem jest dostosowanie społecznej nauki Kościoła do sytuacji historycznej i społecznej (M. Zięba). Odmiennosc wypowiedzi Jana Pawła II o wolnym rynku wynika z dostosowywania się do bieżących, znaczących wydarzeń społecznych (J. Kropiwnicki). Czwarte stanowisko głosi tezę o możliwości istnienia kompromisowego punktu widzenia wobec wolnego rynku. Wymaga to jednak zmian w tej gospodarce – biznesmeni powinni nastawić się na realizację obiektywnego celu, dobra (P. Jarożyński). Kapitalizm dla godności człowieka zrobił więcej niż inne systemy, lecz możliwość kompromisu (pojawienie się kapitalizmu o transcendentnej inspiracji) wymaga odejścia od skrajnie indywidualistycznej i racjonalistycznej interpretacji wolnego rynku, wymaga wysiłku zainteresowanych takimi zmianami (R. Legutko). Kompromis jest możliwy na gruncie społecznej gospodarki rynkowej (A. Dylus). Stanowisko piąte akceptuje wolny rynek. Wartości chrześcijańskie nie szkodzą przedsiębiorczości, ponieważ chrześcijaństwo aprobuje własność. Wprawdzie chrześcijaństwo nieco inaczej niż liberalizm pojmuje rolę własności, jednak w obu jest ona podstawą ładu społecznego (K. Murawski). Poparcie dla wolnego rynku wynika z wiary w ludzkie zdolności oraz pozytywne rezultaty tej gospodarki (P. Jasiński).

Analiza stosunku do demokracji i polityki ujawnia trzy rodzaje stanowisk. W pierwszym, będącym punktem wyjścia, sformułowane są wypowiedzi uzależniające wolność w państwie, w tym także w państwie demokratycznym, od realizacji dobra wspólnego. Państwo ma obiektywny cel-dobro do zrealizowania, problemem jest to, czy dane państwo zadanie to realizuje, a także – w jakim stopniu czyni to demokracja. W gruncie rzeczy jest sprawą obojętną, czy ustrojem, w którym żyją ludzie, jest demokracja, czy coś innego. Zapewne dzisiaj jest nim demokracja, ponieważ staje się (dzięki Kościołowi) państwem wspólnego dobra (M.A. Krapiec, S. Kowalczyk). Prezentowani tu autorzy zakładają również, że wiedzą, jaka jest treść dobra wspólnego. Drugie stanowisko także aprobeuje tezę, że wolność w państwie jest nieodłącznie związana z dobrem wspólnym, lecz głosi się jednocześnie pogląd, iż do dobra wspólnego trzeba dojrzewać przez dialog; ważniejsza od samego dobra, celu państwa jest droga, procedura, dzięki której dochodzi się do dobra wspólnego (J. Tischner, M. Zięba). Trzecie stanowisko sformułowane jest wokół wypowiedzi abstrahującej od dobra wspólnego jako idei konstytuującej rozważania o państwie, a zamiast tego w centrum wypowiedzi pojawia się „pozytywizm polityczny” oraz chrześcijański naród polski (Cz. Bartnik). Warto także zwrócić uwagę na interesujące zróżnicowanie sposobów pojmowania roli narodu. Stanowisko pierwsze naród traktuje jako jedną z naturalnych wspólnot, w których jest realizowane dobro wspólne. W drugim dodaje się do tego oczekiwanie, że naród nie może być kryjówką izolującą ludzi. Integracja europejska jest szansą na wyjście z groźby „kryjówki”. Wedle trzeciego stanowiska chrześcijański naród polski znajduje się w centrum polityki. Chrześcijaństwo jest obecne nie tylko w jednostkach, lecz także w narodzie; wciela się w naród wybrany. Chrześcijański naród polski stoi przed dylematem, jaką wybrać drogę, czy miłości do Boga, czy przeciw Niemu.

Zróżnicowanie stanowisk w dużym stopniu jest analogiczne do poglądów występujących na zewnątrz katolickiej filozofii społecznej. Nie ma powodu, aby używać tutaj etykietek powszechnie używanych na oznaczenie tego zróżnicowania, ponieważ odwróciłoby to uwagę od (najważniejszego w tej książce) poszukiwania wewnętrznego zróżnicowania katolickiej filozofii społecznej w Polsce na rzecz tropienia zewnętrznych odpowiedników tych poglądów. Można jednak stwierdzić obecność entuzjastów wolności uznających, że dzisiaj wolność jest najważniejsza, lecz także tych, którzy sądzą, iż inne zjawiska (pojęcia) w większym, lepszym stopniu opisują obecną sytuację człowieka. Ujawniają się zwolennicy poglądów podkreślających wagę tradycji, głoszących, że niczego nie trzeba zmieniać w katolickiej filozofii wolności, ponieważ wszystko to, co jest w niej ważne, zostało już dawno powiedziane przez św. Tomasza z Akwinu i jego kontynuatorów, a więc należy to tylko przypominać. Z drugiej strony pojawiają się zwolennicy otwartości na wyzwania

czasu odrzucający przekonanie, że dotychczasowe koncepcje wystarczą do opisu sytuacji i oczekiwań współczesnego człowieka.

Jak piszą sami zainteresowani, źródłem inspiracji dyskusji były nie tylko czynniki o charakterze filozoficznym, lecz przede wszystkim społecznym i politycznym. Wśród nich żywo odczuwaną potrzebę stanowiło odniesienie się do sytuacji wolności (jej zniewolenia) przed 1989 rokiem, jak również stanowił udział w definiowaniu wolności po tym roku. Źródłem filozoficznym była przede wszystkim własna tradycja, i w tym kontekście – uzasadnianie jej aktualności. Dominuje negatywna ocena filozofii nowożytnej i współczesnej. Obarczane są one błędem subiektywizmu, woluntaryzmu i relatywizmu. Bardzo często w centrum negatywnych ocen umieszczana jest filozofia Kartezjusza.

Nie ma jednolitej płaszczyzny (kryterium) podziału stanowisk. Nie można powiedzieć, że określone rozstrzygnięcie jakiegoś problemu na jednej płaszczyźnie ma swoje jednoznaczne skutki w innej sprawie. Jednak w wielu ważnych sprawach rozstrzygnięcia są różnicowane, nieraz zaskakująco. W licznych wypadkach odwoływanie się do tych samych źródeł filozoficznych, tych samych tekstów przynosi odmienne rezultaty. Odmienne interpretowani są autorzy ważni dla katolickiej tradycji, tacy jak św. Tomasz z Akwinu, lecz także papieże, w tym Jan Paweł II. Jednocześnie, przy istniejącym wewnętrznym różnicowaniu, kilka pojęć ma kluczowe znaczenie dla opisu wolności; szczególnie dotyczy to pojęć dobra, dobra wspólnego, prawdy, a z drugiej strony – relatywizmu, pustki aksjologicznej. Jednak aprobata podstawowego kanonu pojęć opisujących wolność nie wyklucza faktycznego różnicowania stanowisk. W wypowiedziach tych znajdują się zarówno takie, które odwołują się do tradycji, jak i są otwarte na współczesność; wyrażające lęk przed wolnością, wskazujące zagrożenia związane z wolnością, lecz również zwracające uwagę na szanse, które wolność przynosi; podkreślające wspólnotowy charakter wolności, lecz także zwracające uwagę na jej aspekt jednostkowy, personalistyczny.

Dyskusja o wolności w katolickiej filozofii społecznej w Polsce po 1989 roku odwołuje się, generalnie rzecz ujmując do (różnych) wyobrażeń o istnieniu obiektywnego porządku rzeczy, prawdy, usprawiedliwiającego określony sposób jej pojmowania. Odwoływanie się do tego wspólnego kanonu wyobrażeń nie świadczy jednak, że różnice w pojmowaniu wolności są pozorne, drugorzędne. Sądzę, że centralne znaczenie dla określenia różnic między scharakteryzowanymi propozycjami wolności ma stosunek do problemu granic wolności. Nikt nie kwestionuje istnienia granic wolności, ale dla jednych wskazywanie na istnienie granic wolności oznacza usprawiedliwianie sprzeciwu wobec prób budowy nowych obszarów wolności, a dla innych, stwierdzenie istnienia granic wolności nie przekreśla zgody na poszukiwanie nowych form

i obszarów wolności, ponieważ w ich ujęciu rzeczywistość nie jest dana raz na zawsze. Sądzą oni także, iż prawda nie jest gotowa. Nie ma więc powodu oskarżać każdej próby tworzenia nowych obszarów wolności o relatywizm, odrzucanie wartości, ponieważ obok obszaru spornego istnieje sfera minimum wartości, a prawda powstaje (ujawnia się) w dialogu. Przynależność do jednego lub drugiego nurtu nie jest do końca utrwalona (co znów świadczy o tym, że wolność jest problemem wymagającym rozstrzygnięcia). Część autorów w jednych zagadnieniach jest bardziej związana z tradycyjnym w katolicyzmie ujęciem wolności, a innych – z ujęciem nietradycyjnym, bardziej otwartym. Filozofem, który najbardziej konsekwentnie buduje nowy obszar wolności (nie wyrzekając się tego, co zasadnicze dla katolicyzmu²), jest J. Tischner.

Troską wszystkich reprezentantów katolickiej filozofii społecznej wypowiadających się o wolności jest wyraźne rozgraniczenie wolności i swawoli. Wolność w tym ujęciu wiąże się z takimi działaniami, które realizują obiektywnie pojmowane dobro. Działania nie biorące pod uwagę dobra i związanej z tym odpowiedzialności utożsamiane są ze swawolą, fałszywą wolnością. Dyskusja (problematyczność) dotyczy tylko tego, czy rozumienie dobra zostało raz na zawsze ustalone, czy jest znane, czy też (choć dobro jest obiektywne) jest ciągle odkrywane, inaczej nazywane, a wobec tego nie należy się obawiać własnego, samodzielnego dochodzenia do zrozumienia dobra budującego wolność. Zwolennicy takiego rozstrzygnięcia twierdzą w efekcie, że nie należy się obawiać błędzenia, ponieważ nie przekreśla ono ludzkiej godności. Istnieją również zagrożenia wolności oraz zagrożenia związane z istnieniem wolności, lecz nie przekreślają one w sumie pozytywnego rezultatu poszukiwań.

² Patrz: J. Tischner: *Nieszcześnie dar wolności*. Kraków 1993, s. 218; Píše tam, że absurdalne jest oczekiwanie od Kościoła katolickiego uznania, iż to, co głosi, nie jest prawdą adresowaną do wszystkich, że będzie to kwestionował, głosił relatywizm i sceptycyzm. Jednak nie musi to prowadzić do totalitaryzmu, ponieważ prawda jest dana, lecz nie do końca rozumiana.

Literatura

- Andrzejuk Artur: *Konieczność woli a dobro – wolność czynu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 389–398.
- Bańka Józef: *Eurocentyzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*. Katowice 2002.
- Bartnik Czesław Stanisław: *Personalizm*. Lublin 1995.
- Bartnik Czesław Stanisław: *Idea polskości*. Lublin 1996.
- Bartnik Czesław Stanisław: *Teologia społeczno-polityczna*. Lublin 1998.
- Bartnik Czesław Stanisław: *Gromy mówiące*. Lublin 1999.
- Bąk Tadeusz Władysław: *Katolicka nauka społeczna i jej interpretacje w Polsce w latach 1958–1989*. Lublin 1997.
- Borutka Tadeusz ks, Mazur Jan OSPPE, Zwoliński Andrzej ks.: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa (Jasna Góra) 1999.
- Chmielewski Adam: *Wprowadzenie. Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a*. W: Alasdair MacIntyre: *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Tłum. Adam Chmielewski. Warszawa 1995.
- Chmielewski Adam: *Filozoficzna idea liberalizmu*. W: *Liberalizm XX wieku*. Red. Justyna Miklaszewska. Kraków 1999.
- Chmielewski Adam: *Spółczesność otwarta czy wspólnota? Filozoficzne i moralne podstawy nowoczesnego liberalizmu oraz jego krytyka we współczesnej filozofii społecznej*. Wrocław 2001.
- Czakon Tomasz: *Józefa Tischnera koncepcja slobody*. W: *Duchovnosť v reflexii súčasnej doby*. Red. Ján Šlosiar. Banská Bystrica 1999 s. 26–29.
- Czakon Tomasz: *Problém slobody v spoločenskej filozofii katolicizmu*. W: *Filozofické problémy duchovnosti*. Red. Lukáč Ján Veverka. Banská Bystrica 1999, s. 87–93.
- Dec Ignacy ks.: *Do jakiej wolności wyswobodził nas Chrystus*. W: *Na drodze do Kongresu. Wykłady otwarte w ramach przygotowań do 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*. Wrocław 1997, s. 53–68.
- Dłubacz Włodzimierz: *Wolność a religia. Uwagi wstępne*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin, 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 673–677.

- Dokurno Wacław ks.: *Być wolnym. Pogadanki w Radio Maryja*. Wyd. 2. Toruń 1995 (Biblioteczka Wyzwolenia Człowieka).
- Dylus Aniela: *Moralność krańcowa jako problem dla katolickiej nauki społecznej*. [Rozprawa habilitacyjna]. Warszawa 1992.
- Dylus Aniela: *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*. Warszawa 1994.
- Dylus Aniela: *Jak daleko do kapitalizmu?* (Rec. Piotr Jasiński: *Z powrotem do kapitalizmu. Problemy przekształceń systemowych i własnościowych*. Warszawa 1994). „Przegląd Powszechny” 1995, nr 11 (891), s. 235–240.
- Dylus Aniela: *Spolegliwy przewodnik pokomunistycznego liberalizmu*. (Rec. Jerzy Szacki: *Liberalizm po komunizmie*. Kraków 1994). „Więź” 1995, nr 2, s. 171–176.
- Dzielski Mirosław: *Odrodzenie ducha – budowa wolności. Pisma zebrane*. Kraków 1995.
- Ferry Luc: *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*. Warszawa 1998.
- Galarowicz Jan: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii Karola Wojtyły*. Kraków 1994.
- Giertych Wojciech OP: *Prawda i Konstytucja*. „Tygodnik Powszechny”, 2 marca 1997.
- Gogacz Mieczysław: *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*. Niepokalanów 1993.
- Gogacz Mieczysław: *Wolność jako przejaw sumienia*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996 r.* Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 433–436.
- Gowin Jarosław: *Kościół po komunizmie*. Kraków–Warszawa 1995.
- Gowin Jarosław: *Osiem tez o Kościele, polityce i ekonomii*. W: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*. Kom. Red. Grupa Windsor. Warszawa 1998.
- Gowin Jarosław: *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Kraków 1999.
- Gowin Jarosław: *Religia i ludzkie biedy, ks. Tischnera spory o Kościół*. Kraków 2003.
- Górski Marek: *Ile katolickiej etyki społecznej można znaleźć w polskim kapitalizmie*. W: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*. Kom. Red. Grupa Windsor. Warszawa 1998.
- Grabska Stanisława: *O teologii wolności nieco inaczej*. „Więź” 1994, nr 1, s. 67–71.
- Grygiel Stanisław: *Istnienie poprzedza istotę. Czyli lęk przed darem*. „Ethos” 1996, nr 3–4 (35–36), s. 54–65.
- Habowski Mirosław: *Nauka społeczna Kościoła w świetle prasy katolickiej w Polsce (1989–1995). Wybrane problemy*. Wrocław 2002.
- Holmes Stephen: *Anatomia antyliberalizmu*. Kraków–Warszawa 1998.
- Jackowski Jan Maria: *Bitwa o Polskę*. Warszawa 1993.
- Jan Paweł II: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Wyd. 2. Kraków 2002.
- Jaroszyński Piotr: *Wolność – prawda – moralność*. W: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*. Oprac. red. Tomasz Rakowski. Lublin 1994.
- Jaroszyński Piotr: *Naród tyłu leż*. Warszawa 1997.
- Jasiński Piotr SJ: *Czy zbawi nas leseferyzm?* „Przegląd Powszechny” 1993, nr 9 (865) s. 273–288.
- Jędraszewski Marek: *Wolność jako odpowiedzialność za drugiego. Biblijne inspiracje wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin, 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 369–379.
- Judycki Stanisław: *Wolność i determinacja*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 355–367.
- Juros Helmut: *Kościół, kultura, Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*. Przedmowa Aniela Dylus. Lublin–Warszawa 1997.

- Kośmicki Eugeniusz: *Jaki model kapitalizmu?* (Rec. Michael Albert: *Kapitalismus contra Kapitalismus*. Frankfurt–New York 1992). „Przegląd Powszechny” 1995, nr 12 (892) s. 335–340.
- Kowalczyk Stanisław: *Zarys filozofii człowieka*. Sandomierz 1990.
- Kowalczyk Stanisław: *Kim jest człowiek? Elementy antropologii*. Wrocław 1992.
- Kowalczyk Stanisław: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*. Lublin 1994.
- Kowalczyk Stanisław: *Liberalizm i jego filozofia*. Katowice 1995.
- Kowalczyk Stanisław: *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wyd. 3. Wrocław 1995.
- Kowalczyk Stanisław: *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice „Veritas splendor” Jana Pawła II*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 331–339.
- Kowalczyk Stanisław: *Filozofia wolności. Rys historyczny*. Lublin 1999.
- Kowalczyk Stanisław: *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*. Lublin 2001.
- Krajewski Kazimierz: *Liberalizm a wolność*. W: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*. Oprac. red. Tomasz Rakowski. Lublin 1999, s. 178–182.
- Krąpiec Mieczysław Albert: *O ludzką politykę*. Katowice 1993.
- Krąpiec Mieczysław Albert: *Suwerenność – czyja? Dzieła*. T. 16. Lublin 1996.
- Krąpiec Mieczysław Albert: *Ludzka wolność i jej granice*. Warszawa 1997.
- Krąpiec Mieczysław Albert: *Natura ludzkiej wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin, 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. KUL, Lublin 1997, s. 31–39.
- Krokos Jan: *Wolność jako podwójna relacja*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 351–354.
- Kropiwnicki Jerzy: *Czy papież jest lewicowy? Jan Paweł II o polskim kapitalizmie*. W: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*. Kom. Red. Grupa Windsor. Warszawa 1998.
- Król Marcin: *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi*. Kraków–Warszawa 1996.
- Krucina Jan ks.: *Myśl społeczna Kościoła*. Wrocław 1993.
- Kuniński Miłowit: *Etyczne i religijne podstawy liberalizmu Mirosława Dzielskiego*. W: Mirosław Dzielski: *Odrodzenie ducha – budowa wolności. Pisma zebrane*. Kraków 1995, s. 15–30.
- Legutko Ryszard: *Posłowie do: Etyka kapitalizmu*. Red. Peter L. Berger. Kraków 1994, s. 191–196.
- Legutko Ryszard: *Spory o kapitalizm*. Kraków 1994.
- Legutko Ryszard: *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie, prawie natury, miłości i sumieniu*. Kraków 1997.
- Leksykon filozofii klasycznej*. Red. nac. Józef Herbut. Lublin 1997.
- Liberalizm u schyłku XX wieku*. Red. Justyna Miklaszewska. Kraków 1999.
- Lipiec Józef: *Podstawy ontologii społeczeństwa*. Warszawa 1972.
- Lipiec Józef: *Wolność i podmiotowość człowieka*. Kraków 1997.
- Macedo Stephen: *Cnoty liberalne*. Tłum. z ang. Grzegorz Łuczkievicz. Kraków 1995.
- Majchrzak Henryk: *Wolność fundamentem godności człowieka w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 381–388.
- Majka Józef: *Filozofia społeczna*. Warszawa 1980.
- Maryniarczyk Andrzej: *Wolność a prawda*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 309–317.

- Mazur Jan OSPPE: *Katolicka nauka społeczna. Skrypt dla studentów teologii*. Kraków 1992.
- Mądel Krzysztof SJ: *Szczypta optymizmu. Katolicka myśl społeczna dla niewtajemniczonych*. Przedmowa Ryszard Legutko. Warszawa 1998.
- Mikołajko Zbigniew: „Teodemokratyczna” transformacja prawa w Polsce. W: *Antynomie transformacji w Polsce*. Red. Zbigniew Stachowski, Andrzej Wójtowicz. Warszawa 1993, s. 349–357.
- Milczarek Paweł: *Realistyczna teoria wolności religijnej*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 715–720.
- Moskal Piotr: *Życie dla Boga fundamentem wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 731–734.
- Murawski Krzysztof: *Własność i wolność*. „Przegląd Powszechny” 1997, nr 5 (909), s. 190–202.
- Mylik Mirosław: *Czy istnieje wolna wola? W: Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 449–469.
- Neuhaus Richard John: *Biznes i ewangelia. Wyzwanie dla chrześcijanina – kapitalisty*. Tłum. Bogdan Szlachta. Poznań 1993.
- Novak Michael: *Splot dwóch tradycji*. „Znak” 1990, nr 425–426 (10–11).
- Novak Michael: *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*. Tłum. Wojciech Buchner. Poznań 1993.
- Novak Michael, Rauscher Anton SJ, Zięba Maciej OP: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993.
- Novak Michael: *Trzy koncepcje wolności*. W: *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność*. Wybór tekstów Paweł Śpiewak. Warszawa 1996.
- Ocena projektu Konstytucji RP Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego. Materiały z sympozjum*. Red. Józef Krakowiak. Lublin, 16 grudnia 1995 r.
- Oko Dariusz: *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczanie Kościoła i teologii współczesnej*. Kraków 1997.
- Pieronek Tadeusz bp.: *Kościół nie boi się wolności*. Kraków 1998.
- Piwoński Władysław ks.: *ABC katolickiej nauki społecznej*. Pelpin 1993.
- Plantinga Alvin: *Bóg, wolność i zło*. Tłum. z ang. Krzysztof Gurba. Wprowadzenie Józef Życkiński. Kraków 1995.
- Pyszka Stanisław ks. SJ: *Chrześcijańska nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*. Kraków 1993.
- Pyszka Stanisław ks. SJ: *Katolicka nauka społeczna w pytaniach i odpowiedziach*. Kraków 1999.
- Samerek Piotr SJ: *Wrocław i Graz – wolność i pojednanie*. „Przegląd Powszechny” 1997, nr 9, s. 276–278.
- Skorowski Henryk SDB: *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*. Warszawa 2000.
- Sobański Remigiusz: *Wolność a prawo demokratycznego państwa*. „Więź” 1995, nr 1, s. 58–78.
- Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Przygotował i przedmową opatrzył Krzysztof Michalski. Przetłum. z niem. Andrzej Kopacki i in. Kraków 1993.
- Stępień Antoni B.: *Wstęp do filozofii*. Lublin 1989.
- Stępień Katarzyna: *Prawo a wolność*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 541–544.
- Strzała Marek: *Nieśmiąta próba teologii wolności*. „Więź” 1994, nr 1, s. 61–66.
- Strzeszewski Czesław: *Katolicka nauka społeczna*. Warszawa 1985.
- Styczeń Tadeusz: *Osoba ludzka: wolność przeciw naturze? Wprowadzenie do sympozjum*. „Ethos” 1991, nr 3–4 (15–16), s. 15–24.

- Styczeń Tadeusz: *Wolność i prawo. Za czy przeciw życiu? Etyka wobec „nieskuteczności” prawdy*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 167–188.
- Szacki Jerzy: *Liberalizm po komunizmie*. Kraków 1994.
- Szahaj Andrzej: *Richard Rorty, czyli nieodparty urok (neo)pragmatyzmu w postmodernizm przemienionego*. W: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*. Red. Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1992.
- Szahaj Andrzej: *Postnowoczesność jaka jest nie(ch) każdy widzi*. (Rec. Zygmunt Bauman: *Intimations of Postmodernity*. London 1992). „Etyka” 1994, nr 27, s. 209–215.
- Szahaj Andrzej: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa 2000.
- Szostek Andrzej MIC: *Wolność – prawda – sumienie*. „Ethos” 1991, nr 3–4 (15–16), s. 25–37.
- Szostek Andrzej MIC: *Wolność jako samostanowienie. Karola Wojtyły koncepcja wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 437–447.
- Śpiewak Paweł: *Konstytucjonalizm, demokracja, wolność. Wybór tekstów*. Warszawa 1996.
- Śpiewak Paweł: *W stronę wspólnego dobra*. Warszawa 1998.
- Tarnowski Karol: *Człowiek i Transcendencja*. Kraków 1995.
- Tarnowski Karol: *Wolność i wino*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 695–706.
- Tarnowski Karol: *Ku wyzwoleniu wolności (o książce J. Tischnera: „W krainie schorowanej wyobraźni”)*. „Nowe Książki” 1998, nr 3, s. 12–13.
- Tischner Józef: *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków 1993.
- Tischner Józef: *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków 1997.
- Tischner Józef: *Przestrzeń jako projekt wolności*. W: *Europa. Fundament jedności*. Red. Aniela Dylus. Warszawa 1998.
- Tischner Józef: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998.
- Wawryniewicz Ryszard: *Chrześcijanin na wolnym rynku*. W: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*. Kom. Red. Grupa Windsor. Warszawa 1998.
- Wierzbicki Alfred ks.: *Sprawa Tischnera*. „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34) s. 288–292.
- Wierzbicki Alfred ks.: *Wolność i „konieczność”*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 465–480.
- Winiński Jan: *O katolickich iluzjach w gospodarce i ich szkodliwości dla Polski*. W: *Duch polskiego kapitalizmu. Polski kapitalizm, Kościół, wartości*. Kom. Red. Grupa Windsor. Warszawa 1998.
- Wolicki Mariusz: *Koncepcja wolności a postawa wobec życia w świetle encyklik Jana Pawła II*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 319–329.
- Zdybicka Zofia J.: *Wolność ludzka i Bóg*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin, s. 665–672.
- Ziemiński Ireneusz: *Ateizm i teizm: dwie interpretacje wolności*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL, Lublin 20–25 sierpnia 1996*. Kom. Red. Zofia J. Zdybicka i in. Lublin 1997, s. 721–730.

- Zięba Maciej OP: *Kościół wobec liberalnej demokracji*. W: Michael Novak, Anton Rauscher, Maciej Zięba OP: *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań 1993, s. 113–153.
- Zięba Maciej OP: *Niezwykły pontyfikat. Z Ojcem Maciejem Ziębą rozmawia Adam Pawłowicz*. Kraków 1998.
- Zięba Maciej OP: *Papieże i kapitalizm. Od „Rerum novarum” do „Centesimus annus”*. Kraków 1998.
- Zwoliński Andrzej ks.: *Życie społeczno-polityczne*. W: ks. Tadeusz Borutka, Jan Mazur OSPPE, ks. Andrzej Zwoliński: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa (Jasna Góra) 1999.
- Zwoliński Antoni ks.: *Kościół i polityka*. Kraków 1999.
- Żebroń Józef: *Czy potrzebny jest nam „homo oeconomicus”?* „Przegląd Powszechny” 1996, nr 7/8 (899/900), s. 48–61.

Indeks osobowy

A

Abel 32
Abramowski Edward Józef 221
Acton (Acton John Emerich), lord 130, 132
Andrzejewski Piotr 187
Andrzejuk Artur 34, 35, 228, 233
Apel Karl Otto 82
Arystoteles 40, 41, 77, 177, 182, 218
Augustyn św. 31, 86, 96, 99, 198
Austin John 221

B

Balter Lucjan 83
Bańka Józef 14, 233
Bartnik Czesław Stanisław 76, 77–83, 181, 192, 218–226, 228, 230, 233
Bartula Piotr 146
Bauman Zygmunt 11, 237
Bayer Oswald 82
Bąk Tadeusz Władysław 233
Benedykt św. 207
Berger Peter L. 236
Bergson Henri 96
Berkeley George 33
Biliński Mieczysław 187
Blachnicki Franciszek ks. 60
Block Walter 170
Boecjusz 47
Böckenförde Ernst Wolfgang 212–214
Böhm Franz 133
Borutka Tadeusz ks 11, 182, 233, 238

Buber Martin 38
Buchner Wojciech 236
Busch George 221

C

Carter Jimmy (Carter James Earl) 221
Cezar 198
Charles Rodger SI 14,
Chmielewski Adam 9, 14, 106, 233
Chrystus (Jezus Chrystus) 36, 56, 57, 69, 99, 100, 198, 233
Cieszkowski August 133
Constant Benjamin 132
Czartoryski Adam 133

D

Dante Alighieri 27
Darwin Karol 89
Dec Ignacy ks. 64, 73, 74, 99, 100–103, 228, 233
Dłubacz Włodzimierz 15–17, 227, 234
Dokurno Wacław ks. 60, 234
Dominik św. 208
Drączkowski Franciszek 82
Drucki-Lubecki Ksawery 133
Dubois J. 35
Dunajewski Julian 133
Duns Szkot Jan 80
Dworkin Ronald 14
Dylus Aniela 119, 159, 170–176, 179, 217, 229, 234, 235

Dzielski Mirosław 107, 108, 118, 133, 134,
177, 234, 235

E

Engels Fryderyk 89
Esmein Adhmar 221
Eucken Walter 133

F

Ferry Luc 11, 234
Feuerbach Ludwik 17
Freud Sigmund 81, 89
Friedman Milton 128, 133, 157, 162
Fromm Erich 30

G

Galarowicz Jan 22, 30, 31, 228, 234
Gałkowski Jerzy 83
Giertych Wojciech OP 187, 234
Gilson Etienne 35
Gogacz Mieczysław 15, 16, 35, 43, 47, 48,
227, 228, 234
Gowin Anna 14
Gowin Jarosław 9, 10, 14, 66, 110–127,
146–148, 179, 182, 200, 228, 229, 234
Górski Marek 145, 179, 229, 234
Grabska Stanisława 21, 22, 42, 234
Grygiel Stanisław 48, 234
Grześkowiak Alicja 186
Gurba Krzysztof 237

H

Habermas Jürgen 81
Habowski Mirosław 9, 10, 234
Hartmann Nicolai 97
Hayek Friedrich A. von 107, 133, 164, 168
Hegel Georg Wilhelm 17, 27, 31, 33, 37, 86,
89, 97, 100, 186
Heidegger Martin 31, 33, 81, 97
Heinrichs Jürgen 81
Herbut Józef 12, 236
Hobbes Thomas 132, 137, 188
Hoene-Wroński Józef Maria 133
Holmes Stephen 14, 234
Hume David 132, 135, 163

I

Ihering Rudolf von 221
Innocenty III 208

J

Jackowski Jan Maria 99, 104, 105, 180, 228,
234
Jan Paweł II (Wojtyła Karol) 13, 28, 29, 31,
61–63, 73, 82, 92, 99, 100, 102, 104, 105,
115, 121, 128, 130, 131, 133, 142, 147,
148, 153–158, 170, 173, 188, 191, 201–203,
206, 209, 211, 222, 229, 231, 234, 235, 237,
238
Jan XXIII 141–144, 148, 151, 152, 154–156,
229
Jansen Cornelius 89
Jaroszyński Piotr 19, 20, 159–161, 179, 180,
229, 234
Jasiński Piotr SJ 119, 176–179, 229, 235
Jaspers Karl 24
Jellinek Georg 221
Jędraszewski Marek 22, 32–34, 228, 235
Judycki Stanisław 43–47, 228, 235
Juros Helmut 235
Justynian 198

K

Kain 32, 33
Kalwin Jan 89
Kamieński Henryk 133
Kant Immanuel 17, 18, 27, 28, 45, 81, 132,
135
Karol Wielki 195
Kartezjusz (Descartes René) 17, 18, 27, 33,
47, 97, 163, 188, 231
Kelsen Hans 221
Kennedy John F. 221
Kierkegaard Søren 24
Kisielewski Stefan 13, 107
Kochanowski Jan 195
Kohlberg Lawrence 147
Kołakowski Leszek 118, 123
Kondziela Joachim 12
Konstantyn 198
Kopacki Andrzej 237
Korwin-Mikke Janusz 119, 133
Kostka Napierski Stanisław 133
Kośmicki Eugeniusz 235
Kowalczyk Stanisław 12, 22, 28–30, 76, 83–
98, 131–144, 151, 180, 185, 186, 191–194,
196–199, 216, 218, 225, 228–230, 235
Krajewski Kazimierz 55, 235
Krakowiak Józef 186, 237

Krąpiec Mieczysław Albert 35, 43, 49–56,
180, 182–185, 188–191, 193–196, 216, 225,
228, 230, 235
Kristol Irving 110, 164, 168
Krokos Jan 63, 235
Kropiwnicki Jerzy 148, 158, 179, 229, 235
Król Marcin 14, 106, 235
Krucina Jan ks. 189, 235
Kuniński Miłowit 108, 235

L

Lahand P. 221
Legutko Ryszard 159, 161–170, 179, 229, 235,
236
Leibniz Gottfried Wilhelm 33
Leon XIII 92, 139–141, 149, 150, 154–156,
173
Lévinas Emmanuel 32–34, 96, 235
Lewandowski Janusz 108, 110
Lipiec Józef 12, 74, 236
Locke John 132, 153
Lonergan Bernard 56
Luter Marcin 80, 89

M

Macedo Stephen 236
Machiavelli Niccolò 184, 185
MacIntyre Alasdair 28, 233
Maclaren Drostan OP 14
Majchrzak Henryk 236
Majka Józef 12, 236
Maleszewski Piotr 133
Marcuse Herbert 221
Mariański Janusz 82
Maritain Jakub 86, 96, 199
Marks Karol 17, 18, 81, 89, 90, 97, 99, 100
Maryja (matka Chrystusa) 60
Maryniarczyk Andrzej 40–42, 228, 236
Mazowiecki Tadeusz 116
Mazur Jan OSPPE 11, 12, 151, 182, 227, 233,
236, 238
Mażewski Lech 109, 133
Mądel Krzysztof SJ 236
Metz Johann Baptist 83
Meyer Frank 167, 168
Michalski Krzysztof 237
Miklaszewska Justyna 186, 236
Mikołaj z Kuzy 80
Mikołejko Zbigniew 115, 236

Milczarek Paweł 22, 23, 227, 236
Mill John Stuart 132, 153
Mohr Robert von 221
Montalembert Charles René Forbes de 132
Monteskiusz (Montesquieu Charles Louis
de Secondat) 132
Morozow Pawka 206
Moskal Piotr 59, 236
Murawski Krzysztof 177–179, 229, 236
Mylik Mirosław 43, 48, 49, 228, 236

N

Neuhaus Richard John 14, 130, 170, 236
Niemojewski Bonawentura 133
Niemojewski Wincenty 133
Nietzsche Friedrich 17, 81, 89–91, 97, 99–101
Novak Michael 14, 92, 110, 128, 130, 133,
138, 151, 153, 154, 160, 166, 167, 170, 236,
238
Nozick Robert 14, 133, 157

O

Oko Dariusz 34, 36, 37, 43, 56–59, 228, 237

P

Paweł VI 92, 142, 148, 152–155, 222, 229
Paweł, św. 86, 96, 197
Pawłowicz Adam 238
Petrażycki Leon 221
Peukert Herbert 81
Pico della Mirandola 80
Pieronek Tadeusz bp 64, 65, 228, 237
Pius IX 139
Pius XI 141, 150, 154, 155, 209
Pius XII 209
Piwowarczyk Jan ks. 107
Piwowarski Władysław ks. 12, 237
Plantinga Alvin 237
Platon 33, 40, 41
Pröpper Thomas 81
Pyszka Stanisław ks. SJ 227, 237

R

Rahner Karl 30, 56–58, 81
Rakowski Tomasz 19, 55, 234, 235
Rand Ayn 157, 162, 163
Rauscher Anton SJ 14, 128, 236, 238
Rawls John 14, 134

Reagan Ronald 221
Rendtorff Trutz 82
Röpke Wilhelm 110, 133, 151, 168
Rorty Richard 237
Rousseau Jan Jakub 90, 101, 132, 135, 137, 185

S

Samerek Piotr SJ 56, 237
Sartre Jean Paul 18, 24, 47, 62, 90, 91, 97, 101
Schmid C. 221
Schmitt Carl 221
Schneider Lothar 171
Schopenhauer Arthur 81
Sirico Robert 130
Skąpska Grażyna 186
Skorowski Henryk SDB 182
Skowronek Alfons 81
Słomka Walerian 82
Smith Adam 132, 153
Sobański Remigiusz 238
Sokrates 33
Somabart Werner 165, 166
Spinoza Benedykt 89
Stachowski Zbigniew 115, 236
Staszic Stanisław 133
Stępień Antoni B. 12, 237
Stępień Katarzyna 17, 237
Stroynowski Hieronim 133
Stroynowski Walerian 133
Strzała Marek 15, 20, 21, 42, 227, 237
Strzeszewski Czesław 12, 237
Styczeń Tadeusz 55, 83, 85, 206, 237
Supiński Józef 133
Szacki Jerzy 9, 14, 105–111, 126, 175, 234, 237
Szahaj Andrzej 11, 14, 15, 91, 106, 128, 129, 134, 135, 237
Szlachta Bogdan 14, 236
Szostek Andrzej MIC 61–63, 83, 237

Ś

Śpiewak Paweł 14, 91, 135, 182, 218, 236, 238
Świeżawski Stefan 35

T

Tarnowski Józef 109
Tarnowski Karol 34, 37–40, 64, 70–73, 99, 103, 104, 228, 237

Tawney Richard H. 169
Tazbir Janusz 147
Tillich Paul 165, 169
Tischner Józef 26, 30, 31, 64, 66–69, 81, 103, 111, 114, 122, 125, 181, 182, 200–207, 212, 217, 218, 226, 228, 230, 232, 234, 237
Tocqueville Alexis de 132, 133
Tomasz z Akwinu św. 41, 43, 47, 48, 51, 80, 86, 96, 149, 160, 177, 183, 184, 188, 189, 191, 230, 231, 236
Troeltsch Ernst 165, 166

V

Vaussard Maurice 192

W

Wawryniewicz Ryszard 237
Weber Max 160, 165, 166, 169
Weigel George 130, 170
Wierzbicki Alfred ks 22, 25–28, 66, 228, 238
Wilson Thomas Woodrow 221
Winiecki Jan 176 238
Wolicki Mariusz 99, 100, 228, 238
Woroniecki Jacek 35, 192
Wójtowicz Andrzej 115, 236

Z

Zdybicka Zofia J. 15, 17–19, 83, 227, 234–238
Zeidler-Janiszewska Anna 237
Ziemilscy O. i A. (bracia) 30
Ziemiński Ireneusz 22–25, 227, 238
Zięba Maciej OP 14, 120, 123, 124, 127–131, 139, 144, 148–158, 179, 181, 200, 207–211, 213, 229, 230, 236, 238
Zweig Ferdynand 133
Zwoliński Andrzej ks 182, 233, 238.
Zwoliński Antoni ks. 190, 239

Ż

Żebrok Józef 146, 147, 179, 229, 239
Życiński Józef bp 237

Tomasz Czakon

Freedom and Goodness. A Question of Freedom in Catholic Social Philosophy in Poland after 1989

Summary

The main subject of the interests of the author of this article is the attitude of Catholic social thinkers in Poland to freedom, after the political breakthrough of 1989. At that moment it turned out that almost everyone considered themselves liberal, and most of Catholic social thinkers were supposed to be no exception from the majority. The events of 1989 generated a heated discussion. As a result, in the 1990s Poland faced a discussion about the place of the Catholic Church in new social and political reality and about the role occupied by the church in the process of changes. What came out was a difference of opinion between the church and its environment as well as between opponents of the church and its supporters.

In this study the author focuses his attention on some of the discussed problems: the meaning of freedom, its limits and types, attitudes to free market, liberalism, democracy and politics. After 1989 these issues set at variance Catholic social philosophers in Poland. Diversity in attitudes towards the limits of freedom seems to be of great importance. For some of the thinkers indicating the limits of freedom means the justification of the objection against any attempt of establishing new areas of freedom. For others the existence of such limits is no obstacle to looking for new forms and areas of freedom since in their opinion reality is not utterly determined. Because of this diversity in approaches to the limits of freedom, differences in the understanding of freedom in Catholic social philosophy are not slight and subtle, although all of the thinkers assume the same set of primal beliefs.

In the book the author proposes a thesis that in statements about freedom given by people connected with the Catholic church in Poland one can find not only practical problems which strongly affected popular opinion of that time (abortion, teaching religion) but also philosophical ones concerned with establishing the basis for thinking about freedom. What is more, it appeared that in the 1990s in Catholic social philosophy in Poland freedom seems to be a problem – it is an object at issue, it is a question to which one should find a solution. As far as the answers for the questions about ways of understanding freedom are concerned, there are many ways of comprehending issues connected with freedom. Among the attitudes to freedom we can find traditional ones, but also ones expressing readiness for accepting some other conceptions and for including them in the Catholic perception of freedom.

Tomasz Czakon

Freiheit und Wohlergehen. Das Problem der Freiheit in katholischer Sozialphilosophie in Polen nach 1989

Zusammenfassung

Zum Gegenstand des Interesses des Verfassers wird das Verhältnis von katholischen Sozialphilosophen der Freiheit gegenüber nach dem politischen Umbruch in Polen im Jahre 1989. Damals ist es klar geworden, dass fast alle – darunter auch eine große Gruppe von katholischen Sozialdenkern – sich als Liberale erklärt haben. Die Ereignisse, die 1989 stattgefunden hatten, lösten rege Diskussion aus. Deshalb wurde in Polen in 90en Jahren des 20.Jhs über die Rolle der katholischen Kirche in neuen sozialen und politischen Umständen und zur Wandlungszeit diskutiert. Die Kirche und ihre Milieu als auch Opponenten und Anhänger der Kirche vertraten sehr unterschiedliche Meinungen zu diesem Thema.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist, einige zur Diskussion gestellte Probleme darzustellen: die Freiheit, ihre Grenzen und Typen, das Verhältnis dem Freimarkt, dem Liberalismus und der Demokratie (der Politik) gegenüber. Gerade bei den Problemen ist die innere Differenzierung der katholischen Sozialphilosophie in Polen nach 1989 ans Tageslicht gekommen. Von besonderer Bedeutung ist das Problem der Freiheitsgrenzen. Einige Denker vertreten die Meinung, dass die Bestimmung von Freiheitsgrenzen den Widerstand gegen die Entwicklung der neuen Freiheitsgebiete bedeutet. Andere dagegen meinen, dass es immer möglich ist, nach neuen Formen und Gebieten der Freiheit zu suchen, denn die Wirklichkeit ist dem Menschen nicht ein für alle Mal gegeben und sie ist noch nicht ganz und gar verstanden worden. Infolge der unterschiedlichen Einstellung zu Freiheitsgrenzen ist die unterschiedliche Interpretierung der Freiheit in katholischer Sozialphilosophie absolut nicht nur scheinbar und zweirangig, obwohl sich alle gern auf einen gemeinsamen Kanon von grundlegenden Vorstellungen berufen.

In seinem Buch hat der Verfasser folgende These aufgestellt: wenn sich die mit der katholischen Kirche in Polen verbundenen Personen zum Thema „Freiheit“ äußern, berühren sie nicht nur praktische Probleme (wie die, die damalige Öffentlichkeit erschütterten Probleme: Abtreibung und Religionsunterricht), sondern auch philosophische Fragen, die auf die Suche nach Grundlagen der Freiheit ausgerichtet sind. Es hat sich auch erwiesen, dass die Freiheit in den 90en Jahren des 20.Jhs in der katholischen Sozialphilosophie in Polen zu einem Problem wurde, d.h. sie stand im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen und erforderte einer Lösung. Wenn es dagegen um sachliche Fragen geht, die verschiedene Auffassung der Freiheit betreffen, gibt es unterschiedliche Meinungen. Einige Philosophen erklären sich für bisherige, traditionelle Auffassungen, andere dagegen sind bereit, auch andere Konzeptionen anzunehmen und sie bei Erschaffung der katholischen Auffassung der Freiheit zu verwenden.

Projekt okładki
Anna Kmita

Redaktor
Jerzy Stencel

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Irena Turczyn

Copyright © 2005 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1456-X

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 300 + 50 egz. Ark. wyd. 19,5. Ark. druk. 15,5.
Przekazano do łamania w marcu 2005 r. Podpisano do druku
w czerwcu 2005 r. Papier offset. kl. III, 80 g Cena 30 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: Czerny Marian. Firma Prywatna „GREG”
ul. Wrocławska 10, 44-100 Gliwice

Tomasz Czakon

Wolność i dobro
Problem wolności w katolickiej filozofii społecznej
w Polsce po 1989 roku

Wykaz ważniejszych błędów dostrzeżonych w druku

Strona	Wiersz od góry	Jest	Powinno być
243	5	this article	this book

Cena 30 zł

ISSN 0208-6336
ISBN 83-226-1456-X